Magna Moralia und aristotelische Ethik

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

Richard Walzer

aus Berlin

THE LIBRARY OF THE
FEB 18 1930
UNIVERSITY OF ILLINOIS

Tag der Promotion: 14. Mai 1929

THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS

353

Referenten: Prof. Dr. Werner Jaeger
Prof. Dr. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff

Mit Genehmigung der hohen Fakultät kommen hier nur Bogen 1—4 der ganzen Arbeit zum Abdruck. Das Ganze erscheint als Heft 7 der Neuen philologischen Untersuchungen (herausgegeben von W. Jaeger) im Verlag der Weidmannschen Buchhandlung, Berlin 1929.

881
A8h.4w

Einleitung

Die unter dem Namen des Aristoteles überlieferte sogenannte 'Große Ethik' (MM) steht stilistisch wie in der Qualität der Gedankenführung weit hinter den sicher echten Ethikvorlesungen des Gründers der peripatetischen Schule zurück. Eudemische Ethik (EE) und Nikomachische Ethik (NE) sind, wenn auch untereinander recht verschieden, doch beide durch feinste Differenziertheit der Argumentation ausgezeichnet, wie wir sie in der Metaphysik, der Politik, den logischen Schriften, überhaupt in den aristotelischen Pragmatien bewundern. Wer sich dagegen unbefangen der Betrachtung der Großen Ethik hingibt, kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß hier ein handbuchartiger Überblick über die Probleme der aristotelischen Ethik geboten werden soll; von der Aktualität des aristotelischen Geistes ist nichts zu verspüren. Weder wird der Leser wirklich in die Tiefe der ethischen Problematik hineingeführt wie in der EE, noch läßt die Schrift etwas von der differenzierten Beobachtung menschlicher Verhältnisse ahnen, die der Nik. Ethik ihr besonderes Gepräge gibt. Es ist ferner nicht zu verkennen, daß auch das pädagogisch-didaktische Niveau dieser Schrift, die sich nicht mehr wie die EE nur an einen Kreis von Akademikern wendet, sondern offensichtlich ein weiteres athenisches Publikum vor Augen hat, nirgends auch nur annähernd erreicht ist. Feststehende Ergebnisse werden trocken, übersichtlich und für die erste Betrachtung leicht verständlich vorgetragen. Die protreptische Wirkung, welche die NE aufs stärkste ausübt und immer ausgeübt hat, geht von ihr nicht aus; die Überlieferung nicht mehr problematischer Erkenntnisse kann ja nie die lebendige Energie des Denkers ersetzen, der diese Erkenntnisse erst gewonnen und in immer erneuter Prüfung fixiert hat, der die Hörer an dem eigenen Denkprozeß noch einmal nachschaffend teilnehmen läßt.

P 61554

Wenn trotzdem ein Werk dieses Charakters heute in den Mittelpunkt einer Untersuchung der aristotelischen Ethik gestellt wird, so ist die Ursache dafür nicht darin zu erblicken, daß die Wissenschaft aus Mangel an anderen Aufgaben sich weniger wichtigen, bisher vernachlässigten Problemen mit gleicher Sorgfalt und Umständlichkeit zuwenden müsse. Vielmehr ist die Aufgabe in der Situation der aristotelischen Forschung überhaupt und speziell der Lage auf dem Gebiet der Ethik begründet.

Die Echtheit der großen Ethik ist in der Aristotelesforschung des vergangenen Jahrhunderts mit Nachdruck nur von Schleiermacher vertreten worden[1]). Er sah in den MM die einzig echtaristotelische der drei Ethiken, vornehmlich auf Grund einer richtigen, wenn auch zu Unrecht verallgemeinerten und unhistorisch gedeuteten Beobachtung. Ihm schienen die MM am stärksten dem Bild einer modernen Ethik zu entsprechen, in der ethische Tugend und praktische Vernunft die 'Sittenlehre' ausmachen, die theoretische Vernunft jedoch außerhalb des spezifisch ethischen Bereiches bleiben kann. Die Norm, an der er die Ethik als Ethik mißt, entspricht also der Stufe antiker ethischer Spekulation, die im Peripatos bei Cicero De fin. V innerhalb der durch den Akademiker Antiochos in gewisser Hinsicht veränderten ethischen Doktrin dieser Schule erreicht ist[2]): «Ist aber einmal die Sittenlehre als eine ganz politische Wissenschaft gesetzt, so ist die Glückseligkeit des beschaulichen Lebens von derselben ausgeschlossen. Diese aber entsteht aus der vorzüglichen Tätigkeit der geistigen Tugenden. Die Glückseligkeit des zweiten Grades, die des bürgerlichen und geschäftlichen Lebens, bedarf gar nicht der freien Tätigkeit der geistigen Tugenden, aus welcher die Wissenschaft und alles, was ihr anhängt, hervorgeht, sondern nur desjenigen Eingreifens dieser Kräfte in das geschäftige Leben, wodurch jeder in den Stand gesetzt wird, da wo er es selbst bestimmen muß, die wahre Mitte zu finden . . . Das Ganze kann vollendet werden durch die Aufstellung einer Vollkommenheit, in welcher die freie Tätigkeit der geistigen Kräfte zur Erzeugung der Wissen-

[1]) F. Schleiermacher, Über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dez. 1817, abgedruckt in den Sämtlichen Werken III 3 (1835) 306—333 (unvollständig). [2]) S. u. 188.

schaft gar nicht enthalten sein darf. So ist die Sittlichkeit ganz in den Grenzen einer politischen Disziplin geblieben und hat nichts in sich aufgenommen, was dieser fremd ist»[1]). Die Erkenntnis, daß in dieser, übrigens keineswegs konsequent durchgeführten, aber offensichtlich in den MM stärker als in der NE wirksamen Tendenz ein wichtiges, nach geschichtlicher Deutung verlangendes Moment zu sehen ist, bleibt das Verdienst der Beobachtungen Schleiermachers, so wenig er im übrigen der eigentümlichen Doppelheit der aristotelischen Ethik und der aristotelischen Philosophie überhaupt gerecht wird. Auch sonst hebt er in der «Richtung dieses Weltweisen» überwiegend seine Verdienste um Logik und Naturwissenschaft hervor und betont die «genaue Übereinstimmung zwischen dem Verfahren des Aristoteles in der Sittenlehre und dem in der Naturwissenschaft». Doch gibt er zu, daß es von seiner Basis aus nicht möglich sei, das Problem überzeugend zu lösen: «Mir ist wahrscheinlich, daß die Mittel, um zu einem ganz befriedigenden Ergebnis zu gelangen, uns jetzt noch fehlen und vielleicht nicht herbeizuschaffen sind.»

Schleiermachers Verdienste um die klassische Philologie[2]) liegen vornehmlich in der durch seine Übersetzung inaugurierten Renaissance des Plato, dem er durch Wahlverwandtschaft verbunden war. Er hat zwar die Akademieausgabe des Aristoteles angeregt, jedoch für das Verständnis des Aristoteles nichts seinen Platoarbeiten Vergleichbares geleistet. Zudem war er kein eigentlich historischer Geist. Die nächste Generation, die durch Hegels Philosophie ein produktiveres Verhältnis zu Aristoteles und zur Geschichte gewann — wenn auch nur zu dem Aristoteles der 'Meisterjahre' —, gab dieser neu erreichten inneren Beziehung auch in repräsentativen philologischen Werken Ausdruck. Es sei hier nur an Bonitz' Metaphysikkommentar und Trendelenburgs Arbeiten zur aristotelischen Logik und Psychologie erinnert, vor allem jedoch an Bonitz' Index Aristotelicus, in dem die Aristotelesforschung einer ganzen

[1]) a. O. 315.

[2]) Abgesehen von seiner durch Schlegel beeinflußten hermeneutischen Theorie, die dann wiederum auf Boeckh gewirkt hat. Vgl. J. Wach, Das Verstehen I (Tübingen 1926) 83 ff., 168 ff. J. Körner, Friedrich Schlegels «Philosophie der Philologie», Logos 17 (1928) 5 ff.

Epoche in ihrer höchsten Objektivation zu greifen ist. Es konnte nicht ausbleiben, daß auf Grund solch intensiver Beschäftigung mit den aristotelischen Pragmatien auch die Ethikthese Schleiermachers geprüft und als zu leicht befunden wurde. Spengel, der dritte große, im Grunde am wenigsten philosophische Aristoteliker dieser Zeit erwies in zwei berühmt gewordenen Abhandlungen[1]) die Echtheit der NE, die seit den antiken Aristoteleskommentatoren im Mittelpunkt des philosophischen und philologischen Interesses gestanden hatte, von Neuem. Für die MM schlug das Pendel nun nach der anderen Seite aus. Da die Einheit der philosophischen Absichten des Plato und Aristoteles wie die spezifische Form der aristotelischen Lehrschrift noch nicht erkannt war, mußte Spengel dazu kommen, die EE für unecht und für ein Werk des Aristotelesschülers Eudemos zu erklären, und so lag es nahe, die MM, die offensichtlich mit dieser Ethikfassung besonders eng verbunden sind, möglichst spät anzusetzen. Man nahm nun wirkliche und vermeintliche Berührungen bzw. polemische Auseinandersetzungen mit der Stoa wahr und erklärte alle wirklichen und vermeintlichen Unvollkommenheiten der Schrift, die auch Schleiermacher nicht entgangen waren, auf die man nun aber stärker aufmerksam wurde, durch die kompilatorische Arbeitsweise des Verfassers. Spengels These hat die Billigung der maßgebenden Aristotelesforscher seiner Zeit gefunden und ist speziell für die MM durch eine Sonderabhandlung von Ramsauer[2]) und an diese anknüpfende Bemerkungen Trendelenburgs[3]) weiter ausgebaut worden. Ramsauer hat besonders die sprachliche und stilistische Eigenart der Schrift durchaus zutreffend gekennzeichnet, obwohl man ihm nicht in jeder Einzelheit beistimmen kann. Für die Erklärung der kom-

[1]) Leonhard Spengel, Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften, Abh. der Bayr. Akad., philosophisch-philologische Klasse, Bd. III Abt. 2 [1841] 439ff.; Abt. 3 [1843] 499ff.; Aristotelische Studien, ebenda X 1 [1863] 169ff.

[2]) Ramsauer, Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia (Progr. d. Gymn. zu Oldenburg 1858).

[3]) Adolf Trendelenburg, Einige Belege für die nacharistotelische Abfassungszeit der Magna Moralia (Historische Beiträge zur Philosophie III 433ff.).

positionellen Schwierigkeiten der MM wie besonders für die philosophische Interpretation genügen dagegen seine Ausführungen keineswegs. Daß ein so tiefer Kenner der antiken Philosophie wie Trendelenburg die Schrift eher als stoisch denn als aristotelisch empfand, nach Belegen für diese Auffassung suchte und manche Stelle dieser seiner Theorie zu liebe vergewaltigte, bleibt immerhin beachtlich. Ed. Zeller war im wesentlichen der gleichen Ansicht, wenn auch weniger entschieden[1]). Irgend etwas in den MM muß einer solchen Deutung entgegenkommen, nur verlangt diese Meinung nach anderem historischen Unterbau.

Auf die Dauer konnten jedoch auch die Schwächen dieser, wie Spengel meinte, unanfechtbaren Lösung des Problems nicht verborgen bleiben, und die wenigen Philologen, die der Schrift in der Zeit des allmählich sinkenden Interesses an Aristoteles Beachtung schenkten, wiesen, soweit sie nicht, wie Bendixen[2]), den Unechtheitsbeweis Spengels überhaupt in Zweifel zogen, auf die unverkennbaren Berührungen der MM mit Theophrast hin, so zuerst in der Bonner Petersen Schule in der Praefatio seiner Ausgabe von Theophrasts Charakteren[3]), etwa gleichzeitig mit Useners grundlegenden Abhandlungen zu Theophrast[4]). Auch Bendixen hatte die Verbindung der MM mit Theophrast erwogen, war aber zu keinen festen Schlußfolgerungen gekommen. Weitere Argumente brachte mehr als ein Vierteljahrhundert später Heylbut bei, als er bei der Edition der antiken Kommentare zur aristotelischen Ethik ein Fragment Theophrasts, das bereits Bywater früher publiziert hatte, als genau mit einer Stelle der MM übereinstimmend erkannte[5]). Aber auch er schritt zu keiner neuen Gesamtwürdigung der MM fort, und in der Tat, bevor nicht Spengels Hypothese über die EE widerlegt war, war es nicht

[1]) Philosophie der Griechen II 2^3 (1879) 941f.

[2]) Philologus 16 (1860) 496; vgl. Jaeger, Aristoteles 297 Anm. 2.

[3]) Theophrasti characteres ed. Eug. Petersen (Leipzig 1859), praefatio p. 66 sqq.

[4]) Kleine Schriften I (Leipzig-Berlin 1912) 50—90 (1858); 91—111 (1861); 114—116 (1861).

[5]) G. Heylbut, Zur Ethik des Theophrastos von Eresos, Archiv für Geschichte der Philosophie I (1888) 194ff. S. u. 158.

möglich, zu einer anderen Beurteilung der MM zu kommen, wenn auch einzelne Beobachtungen bereits auf die unseres Erachtens richtige Deutung wiesen. Zu ihrer wirklichen Auswertung war die Zeit noch nicht reif.

Die Erweiterung der Philologie zur klassischen Altertumswissenschaft und ihre wachsende historische Vertiefung führte auch zur Erschütterung und zum Sturz der Spengelschen Ethikhypothese. Man begnügte sich nicht mehr mit rein formal-philologischen Erwägungen, mit allgemeinen Begriffen von Originalität und Nichtoriginalität und hielt es nicht mehr für tragbar, auf jede Einbeziehung in die philosophische Gesamtinterpretation der aristotelischen Ethik zu verzichten. Zunächst kam die Echtheitsfrage der EE als das viel wichtigere und alle Fragen berührende Problem in Fluß. In seiner 1909 erschienenen Göttinger Dissertation[1]) stellte P. v. d. Muehll zur Erörterung, wie weit die Redaktion dieser Ethik durch Eudemos nicht dennoch die Echtheit des Inhalts als möglich erscheinen lasse. Diese Frage tritt in E. Kapps drei Jahre später veröffentlichten, der Materie adaequateren Untersuchungen[2]) zugunsten sorgsamer Einzelinterpretation bei stetem Vergleich mit der NE zurück. Bei der genaueren und systematischen Vergleichung größerer Stücke der EE und NE drängte sich Kapp nun die Überzeugung auf, daß das Verhältnis beider Werke nicht als das des Originals und des geringwertigeren Abklatsches zu deuten sei, sondern daß hier zwei Dokumente der ethischen Spekulation des Aristoteles vorlägen, zwischen denen hinsichtlich ihrer philosophischen Dignität kein Wesensunterschied bestehe, die aber in ihrer verschiedenen Akzentuierung der gleichen Gedanken verschiedene Entwicklungsstufen der aristotelischen Ethik darstellten. Als Kriterien wurden besonders der Vergleich mit Plato, vornehmlich den Werken der Zeit nach dem Staate (Politikos, Leges) wichtig, daneben jedoch auch gelegentlich bereits notorisch frühe Werke des Aristoteles, wie das 7. Buch der Physik und für eine nicht unwichtige Frage der Protreptikos.

[1]) De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate.

[2]) Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik (Freiburger Dissertation 1912).

Durch Jaegers grundlegendes Aristoteleswerk[1]) wurde die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung nicht nur für die Ethik, sondern für die aristotelischen Werke insgesamt durchgeführt. Von diesem neuen Gesamtbilde aus wurde aber wiederum auch für die Auffassung der aristotelischen Ethik Wichtiges gewonnen. Dadurch daß die frühen Schriften des Aristoteles aus seiner platonischen Periode herangezogen wurden, ergaben sich neue Möglichkeiten der Interpretation der EE, besonders für die Echtheit ließen sich entscheidende Beweise äußerer Art erbringen. Neben dieser äußeren Bestätigung der immanenten Kriterien Kapps konnten aber auch diese Kriterien vermehrt und bereichert werden. Jaeger baute die problemgeschichtliche Betrachtungsweise bewußt zur festen Methode aus und erreichte so vor allem eine prinzipielle Erneuerung und Verfeinerung der Betrachtungsweise aristotelischer Schriften überhaupt. Jetzt wurde die geschichtliche Entwicklung der Probleme der Ethik sowohl in ihren einzelnen Stufen wie in der inneren Konsequenz, in der diese aufeinander folgen, deutlich sichtbar. Es war zudem möglich, die Entwicklungslinien nicht nur für die problemgeschichtliche Betrachtung innerhalb der Ethiken aufzuzeigen, sondern auch den Problemzusammenhang zwischen Aristoteles und Plato einerseits, Aristoteles und der nächsten Generation des Peripatos andererseits zu erkennen.

Der problemgeschichtliche Zusammenhang zwischen der eigenen inneren Entwicklungstendenz des aristotelischen Denkens und der folgenden Generation seiner Schüler wirft nun auch ein neues Licht auf die Frage der Echtheit mancher unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Produkte der älteren peripatetischen Schule. So hat die durch Vergleich mit Anschauungen der echten aristotelischen Werke und genaueren Nachweis der Zitierzusammenhänge bewiesene Echtheit der Schrift *Περὶ ζῴων κινήσεως*[2]) dazu geführt, sie genauer mit der ihr entsprechenden Stufe des *κίνησις*-Problems in Verbindung zu setzen[3]). In analoger Weise klärt sich

[1]) Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Berlin 1923); im folgenden oft nur mit Verfassernamen zitiert.

[2]) Vgl. Jaeger, Das Pneuma im Lykeion, Hermes 48 (1913) 31ff.

[3]) Jaeger, Aristoteles 380ff.

nunmehr die historische Stellung des metaphysischen Fragmentes des Theophrast, das aus der eigentümlichen Problematik der spätesten von Jaeger nachgewiesenen Stufe der theologischen Frage in seinen aktuellen Voraussetzungen erst ganz verständlich wird[1]). Jaeger hat die MM nicht herangezogen, sondern hat nur angedeutet, daß er auf Grund seiner Betrachtungsweise an der Annahme festhalten zu müssen glaubte, daß es sich in den MM um ein nach Aristoteles angefertigtes peripatetisches Kompendium handele. Das Problem hätte eine Sonderuntersuchung erfordert, ähnlich wie der Zusammenhang der späten Bücher *ΔEZ* der Politik mit Theophrasts *Πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιρούς* oder der Vergleich der aristotelischen Poetik mit der frühperipatetischen Poetik, die durch Vermittlung des Neoptolemos von Parion bei Horaz nachwirkt. Unter diesem Gesichtspunkt wird nun die Frage brennend, ob und an welcher Stelle sich die MM als kürzere, aber fast vollständige Darstellung der Ethik dem Stufengange der Problementwicklung, wie ihn Jaeger nachgewiesen hat, einordnen.

Die Anwendung der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung auf die MM in diesem problemgeschichtlichen Sinne ist etwas Neues. Die Interpretation der Großen Ethik wird dadurch zum ersten Mal mit dem gesamten übrigen aristotelischen Denken durchdrungen und an ihm gemessen. Insbesondere für die nacharistotelische Entstehung eines Werkes, das andererseits doch so vollkommen von Aristoteles' ethischen Anschauungen abhängig ist, ergeben sich aus der problemgeschichtlichen Fragestellung allerlei neue Möglichkeiten einer feineren Abgrenzung seiner Abhängigkeit und relativen Selbständigkeit. Dazu kommt, daß wir auf keinem anderen Gebiete außer in der Ethik in der glücklichen Lage sind, die Dokumente der Entwicklung des Aristoteles nicht erst durch mühsame Analyse der verschiedenen Schichten der aristotelischen Werke gewinnen zu müssen, sondern durch die Gunst der Überlieferung mehrere selbständige Fassungen der Ethik besitzen: für die auf Grund der übrigen ethischen Schriften unter Ausschluß der MM von Jaeger aufgestellte Stufenfolge der Entwicklung hat der Versuch der Ein-

[1]) Jaeger, Aristoteles 374.

ordnung der MM in das gewonnene Gesamtbild also geradezu die Bedeutung eines Prüfsteins.

Unmittelbar nach Erscheinen von Jaegers Buch trat H. v. Arnim mit der Schrift «Die drei aristotelischen Ethiken»[1]) hervor, in der er das Verhältnis der drei überlieferten Ethiken neu erörterte. Sein Hauptaugenmerk war hierbei auf die Stellung der MM gerichtet, und er gelangte zu der überraschenden Schlußfolgerung, daß nicht nur die EE mit Kapp und Jaeger als echt rehabilitiert werden müsse, sondern daß auch die MM ein originales Werk des Aristoteles seien. Und während Jaeger und Kapp die EE als die älteste erhaltene Form der aristotelischen Ethik nachgewiesen hatten, suchte jetzt v. Arnim den Beweis zu führen, daß die MM als eine noch ältere Fassung, also als die eigentliche 'Urethik' des Aristoteles zu verstehen seien. Allem Anschein nach hatte v. Arnim diese Anschauungen unabhängig von Jaegers Buch und vor dessen Erscheinen gewonnen, was sich besonders in der Diskrepanz seiner Methode von der historischen Betrachtungsweise Jaegers geltend macht. Die Untersuchungen v. Arnims sind zwar durch wissenschaftliche Strenge und durch Konsequenz der logischen Argumentation ausgezeichnet; aber mit der neuen, problemgeschichtlich vergleichenden Interpretationsmethode, wie sie Jaeger an einer Reihe von zentralen Begriffen und Problemen der Ethik durchgeführt hat, setzt sich v. Arnim nicht auseinander. Die Maßstäbe, deren er sich hinsichtlich der Echtheitsfrage bedient, sind die auch früher in der Philologie üblichen allgemeinen Erwägungen: einerseits formale und psychologische Kategorien wie jugendliche Unklarheit, Unreife, andererseits eine Gesamtauffassung, die weit mehr durch das Bild des Aristoteles als Logikers und Naturwissenschaftlers bedingt ist, als durch seine, nun hinlänglich deutliche, allmähliche Lösung von Plato.

Diese Anschauungen v. Arnims sind nicht ohne Widerspruch geblieben. In einer sehr ausführlichen, ins Einzelne gehenden Rezension hat sich Kapp mit v. Arnims These kritisch auseinandergesetzt (Gnomon III [1927] 19—38; 73—81). Er versucht dort, unseres Erachtens mit vollem Erfolg, vom Standpunkt der ver-

[1]) Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Bd. 202, Abh. 2 (1924).

gleichenden Interpretation der MM und der beiden anderen Ethiken, den Nachweis zu führen, daß die MM überall als eine sekundäre, abgeleitete Form der Darstellung anzusehen seien. Diese Darlegungen Kapps sind, ihrem Zweck entsprechend, natürlich überwiegend auf die Kritik der Beweise v. Arnims gerichtet, und es wird im Rahmen dieser Kritik nicht der Versuch unternommen, das Ergebnis dieses kritischen Vergleiches der Ethiken zum Aufbau eines historischen Entwicklungsbildes auszugestalten. Ferner hat J. L. Stocks in der Deutschen Literatur-Zeitung (Neue Folge IV [1927] 1057—1059) die Abhandlung v. Arnims einer kurzen Kritik unterzogen, und mir scheint, daß er auf knappem Raum den entscheidenden Punkt mit richtigem Blick hervorgehoben hat: daß zwischen der These v. Arnims und der problemgeschichtlichen und entwicklungsgeschichtlichen Behandlung Jaegers eine schwer überbrückbare methodische Kluft besteht, wie dies auch von uns bereits oben betont wurde[1]). Von einer ganz anderen Seite her erhob v. Wilamowitz (Hermes 62 [1927], 371) Bedenken gegen den frühen Ansatz und gegen die Echtheit der MM. Er wies einmal auf den sprachlichen Charakter der Schrift hin, der in der Tat von der aristotelischen Sprache abweicht. Ferner lenkte er die Aufmerksamkeit auf einen Punkt, den bereits Spengel hervorgehoben hat, ohne ihn jedoch in seiner Bedeutsamkeit zu erkennen[2]): in Anknüpfung an Jaegers Beobachtung der häufigen Nennung des Koriskos, des Mitschülers des Aristoteles, als Beispiel in den aristotelischen Lehrschriften stellte v. Wilamowitz fest, daß hier (β 7, 1205 ^{a}23: M^{b} P^{b}) Neleus, der Sohn des Koriskos, der Freund und Erbe des Theophrast, in gleichem Sinne als Beispiel verwendet werde, was auf eine spätere Abfassung der MM deute. Dieses Moment sei in der Diskussion unberechtigter-

[1]) Vgl. auch Stocks in seiner Rezension von v. Arnims Abhandlung über die aristotelische Politik (a. O. 1056): «Bei Fragen wie diesen ist keine eingleisige Argumentation jemals ganz zwingend. Was wir daher brauchen, ist die Aufstellung und Begründung voneinander unabhängiger und konvergierender Wahrscheinlichkeiten.»

[2]) Abh. der Bayr. Akad., philos.-philol. Klasse III 3 (1843) 514. Später hat er die ihm unbequeme, zudem in einer Reihe von Handschriften verstümmelte Überlieferung (ebenda X 633) in *ἄλλῳ* verändert.

weise zurückgetreten, weil an der betreffenden Stelle in der Textausgabe Susemihls eine törichte Verballhornung der richtigen Namensform in den Text eingedrungen sei. Demgegenüber hat v. Wilamowitz die richtige Namensform wieder hervorgezogen und eingesetzt. Auf die Bedeutung des Argumentes von v. Wilamowitz und auf den Versuch, den v. Arnim später zu seiner Entkräftung gemacht hat[1]), kommen wir bei anderer Gelegenheit noch zurück.

v. Arnim hat im Rhein. Mus. (76 [1927] 113—137; 225—253) seine These gegenüber den Einwänden Kapps verteidigt. Der Aufsatz enthält methodisch kein neues Moment; er hebt vor allem hervor, daß es schwierig sei, sich die Entstehung der MM aus den geistig komplizierteren beiden anderen Ethiken auf dem Wege der Vereinfachung und Vergröberung zu erklären, und hält demgegenüber daran fest, daß man die EE als eine «verfeinernde Nachbesserung der Darstellung der MM» betrachten müsse. Eine so auffallend selbständige und zugleich unselbständige Stellungnahme, wie sie die MM nach der Ansicht der Vertreter ihrer Unechtheit gegenüber der Lehre des Aristoteles zeigen, hält v. Arnim innerhalb der peripatetischen Schule nicht für möglich, es sei denn, der Verfasser ist Aristoteles selbst.[2])

v. Arnims weitere Abhandlungen zur peripatetischen Ethik («Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik» [Wiener Sitzungsberichte Bd. 204, Abh. 3, 1926] und «Das Ethische in Aristoteles' Topik» [ebenda Bd. 205, Abh. 4, 1927]) beanspruchen in dieser Untersuchung unser Interesse nur insoweit, als sie neues von den Ergebnissen der ersten Abhandlung über die MM unabhängiges Material für die frühe Abfassung der MM und gegen die Bezeichnung der EE als Urethik beibringen. Da die Behandlung des reichhaltigen, zum ersten Mal um seiner selbst willen interpretierten ethischen Materials jedoch von der Voraussetzung des frühen Ansatzes und der Echtheit der MM bereits abhängig ist, so ist insbesondere die Abhandlung über Areios um ihr eigentliches fruchtbares Ergebnis gebracht worden. Eine wirklich beweiskräftige Rekonstruktion der theophrastischen Ethik ist nicht

[1]) Hermes 63 (1928) 103ff.
[2]) a. O. 245; 252f.

gelungen, da weder die MM noch die von jeder stoischen Beimengung freien Stücke des Areios noch die anderweitig erhaltenen ethischen Fragmente des Theophrast hinreichend verwertet werden konnten. Von entsprechend geringer Beweiskraft sind daher auch die aus der Epitome des Areios gewonnenen Argumente für die Echtheit der MM. Für Stob. II 140,7ff. hat bereits Kapp die auf die Interpretation dieser Stelle gegründeten Schlußfolgerungen v. Arnims mit u. E. vollkommen ausreichenden Gründen widerlegt (a. O. 73ff.); auch v. Arnims Replik (Rh. Mus. a. O. III 230ff.) muß, obwohl sie schließlich bei der ursprünglichen These, daß hier durch Theophrasts Zeugnis die Echtheit der MM erwiesen sei, wieder anlangt, doch anerkennen, daß die Basis der eigenen Beweisführung recht schmal ist. Und auch die Tatsache, daß die *διαιρέσεις* der *ἀγαθά*, die sich MM *α* 2, 1183 ^{b}19—1184 ^{a}14 wie Stob. II 134,20—137,12 finden, durch das Zeugnis des Alexander von Aphrodisias (Aristoteles frg. 113 Rose) als aristotelisch gesichert sind, besagt doch bei unbefangener Betrachtung nicht mehr als daß der Verfasser der peripatetischen Ethik, die den Ausführungen des Areios hier zugrunde liegt — vermutlich Theophrast — wie der Verfasser der MM, wer immer es sei, ein Stück der aristotelischen *διαιρέσεις* in die Ethikvorlesung eingefügt haben, das sich so in der EE und NE nicht nachweisen läßt. Wir kommen auf das Problem noch zurück[1]). Auch v. Arnims Schrift über die Topik kommt, so reich sie an anregenden Einzelbeobachtungen ist, zu keinem neuen Gesamtbild der ethischen Spekulation des Aristoteles, da sie, entsprechend der früher gekennzeichneten Methode, die ethischen Beispiele isoliert betrachtet und weder den von Jaeger neu gewürdigten aristotelischen Dialogen noch beispielsweise der Epinomis des Philippos von Opus[2]) oder anderen pseudoplatonischen, vermutlich altakademischen Schriften wie den *Ὅροι*[3]) irgendwelche Beachtung schenkt. Wie in der Schrift «Die drei aristotelischen Ethiken» bleibt auch in dieser Abhandlung der Raum zwischen Platos Staat und Aristoteles' Frühwerk

[1]) S. u. 270.

[2]) Vgl. Friedrich Müller, Stilistische Untersuchung der Epinomis des Philippos von Opus (Berliner Dissert. 1928).

[3]) S. u. 209 Anm. 3.

nahezu leer[1]). Zu einer fruchtbaren Verwertung der EE auch für die esoterischen Debatten der Akademie war zudem durch die MM-These der Weg bereits versperrt. So war es z. B. dadurch nicht möglich, die wichtigen Zeugnisse, die die Topik für die uns allein noch durch die EE als akademisch-früharistotelisch bezeugte *ἀρετή-ἐγκράτεια*-Spekulation wie für den Zusammenhang von *δόξα* und *προαίρεσις* bietet, in ihrer problemgeschichtlichen Bedeutung zu sehen[2]).

Die Aufgabe, die jeder neuen Untersuchung der MM gestellt ist, hat Stocks im wesentlichen zutreffend formuliert[3]). Es gilt zu versuchen, die MM in die Problementwicklung der Ethik, die von den späten Dokumenten der platonischen Ethik zu den ethischen Positionen der frühen peripatetischen Schule führt, an der richtigen Stelle einzuordnen. Es gibt, um dies zu erreichen, keine andere Methode des Vorgehens als genaue vergleichende Interpretation der dieselben Fragen behandelnden Partien der drei Ethiken. Eine lückenlose Durchführung dieser komplizierten Untersuchung für den ganzen Umfang der drei Werke dürfte freilich nicht nur auf große Schwierigkeiten der Darstellung stoßen, sondern auch den Bedürfnissen der Aufgabe wenig entsprechen. Es liegt in der Sache, daß für den kritischen Vergleich nicht alle Abschnitte in gleicher Weise ergiebig sind. Dazu kommt, daß große Partien überhaupt nicht in allen drei Ethiken erhalten sind, so daß ihr Vergleich nicht als Grundlage der Untersuchung dienen kann.

Wir müssen mit der vergleichenden Interpretation also bei solchen Stellen einsetzen, die erstens in allen drei Ethiken erhalten und die zweitens für den Aufbau der aristotelischen Ethik von fundamentaler Bedeutung sind. Es zeigt sich nun in der Tat, daß an diesen Punkten die eigentümlichen Unterschiede in der Haltung der drei Ethiken am deutlichsten faßbar werden. Als eine solche für den Aufbau der Ethik zentrale Partie haben wir die formale Begründung der Willensfreiheit

[1]) Der späteste in der ersten Abhandlung erwähnte Dialog Platos ist das Symposion (Ethiken 53).

[2]) S. u. 104, 131 Anm. 2.

[3]) A. O. 1059.

und die mit ihr verbundenen Ausführungen über *ἑκούσιον* und *προαίρεσις* herausgegriffen (EE β 6—11 ~ NE γ 1—7 ~ MM α 9 [1187 ^{a}5]—19). Es erschien notwendig, die hier zusammenlaufenden Fäden der aristotelischen Ethik einer möglichst subtilen Untersuchung zu unterwerfen und auch Breiten der Darstellung, die sich bei dieser intensiven und weitschichtigen Analyse ergeben, mit in Kauf zu nehmen. Der systematischen Vergleichung der einzelnen Begriffe und des Aufbaues ist der ganze erste Teil gewidmet. Er stellt also gewissermaßen einen ausführlichen Kommentar zu den genannten Partien der aristotelischen Ethik dar, der sich der vergleichenden Methode wegen nicht in der traditionellen Form fortlaufender Anmerkungen geben läßt. Der zweite Teil läßt gegenüber der Begriffsanalyse die historische Betrachtung mehr zu ihrem Recht kommen, indem er das im ersten Teil gewonnene Ergebnis zu einer Überschau über die anderen Hauptprobleme der Ethik ausweitet.

Erster Teil

Die Unechtheit der Magna Moralia

Das Problem der Willensfreiheit bei Aristoteles

Für Aristoteles wird das unterste Glied der *διαίρεσις*, das *ἄτομον εἶδος* Platos, zur ersten Wesenheit, indem er im *ἔννλον εἶδος* nunmehr Gestalt und Stoff sich zur *οὐσία* vereinen läßt. Mit dieser prinzipiellen Wendung des Aristoteles ist auch ein veränderter Aufriß der Ethik notwendig verbunden. Wie die Physik als Lehre von der Bewegung der Betrachtung des unbewegten Seins voraufgeht, das höchste *ὄν* aus dem «denkgewissesten Gegenstand des Geistes» zum «letzten und schwierigsten aller Probleme» wird[1]), so wird auch die *ἀρετή* nun mehr in ihrem Werden betrachtet; sie erscheint als Entelechie im Bereich des Sittlichen und wird im Fortschreiten des aristotelischen Denkens immer weniger als bloßes Werkzeug des *νοῦς* denn als Höhe der organischen Entwicklung angesehen, die dem Menschen als einem vergänglichen Wesen verstattet ist. Damit hängt es auch zusammen, daß die für Platos politisch orientierte Ethik zentrale Frage der «Tugend des Philosophen und Herrschers» an die Peripherie der Ethik rückt und die Aufgabe, dem *τυχὼν ἀνήρ* ein selbständiges sittliches Leben innerhalb der neugegründeten geistigen Welt Platos aufzubauen, die Gedankenführung der aristotelischen Ethiken weithin bestimmt. In der Definition der *ἀρετή* und der sie begründenden Erörterung wird der wählende Wille, auf den sich die sittliche Selbstbestimmung des Menschen gründet, in ganz neuartiger Weise in den Vordergrund gestellt: bringt es doch die veränderte Richtung des aristotelischen Philosophierens mit sich, daß das Wesen des sittlichen Wertes mehr von der individuellen Innerlichkeit her gesehen werden kann als allein vom Allgemeinen aus. Platos Theorie wahrt, analog seiner Lösung des *χωρισμός*-Problems in der Ideenlehre, auch im Ethischen die Grenze zwischen Allgemeinem und Einzelnem, zwischen strengem allgemeinen Gesetz

[1]) Vgl. Jaeger, Aristoteles 402ff.

und der Zufälligkeit des individuellen Geschehens. Aristoteles, der Entdecker der sinnlichen Substanz, erforscht dagegen gerade das Individuum und sein individuelles Leben, ja er sieht in ihm die eigentliche Anwendungsstelle jener, von ihm aus betrachtet, abstrakten sittlichen Norm. Diese Verschiedenheit gibt allen in den drei unter seinem Namen überlieferten Ethiken behandelten Problemkreisen ihr besonderes Gepräge gegenüber den Antworten Platos. Wir betrachten also zunächst die Lehre von der sittlichen Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen daraufhin, wie sich in ihr platonisches Erbe und eigene Problemstellung des Aristoteles innerhalb der verschiedenen Ethikvorlesungen durchdringen.

Die Überzeugung, daß der Mensch für die Handlungen, die er auszuführen imstande ist, die Verantwortung in sich selbst trägt, ist Plato und Aristoteles gemeinsam[1]). Das Ergebnis des in EE β 6 auf dieses Ziel gerichteten Beweisverfahrens[2]) ist ohne begriffliche Ableitung bereits im X. Buch der *Nómoi* dargelegt (904 b8 ff.): *τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε* (scil. *ὁ θεός*) *ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ . . . μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστιν ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν.* Aber an der gleichen Stelle wird auch deutlich, in welchem Grade die Gebundenheit, die sich in der Bestimmtheit unserer Seele von Anbeginn an, in einer vorzeitlichen Lebens- und Willenswahl manifestiert, die Freiheit begrenzt und beschränkt. Denn der angeführte Satz steht im Zusammenhang einer Schilderung des Schicksals der Seele nach dem Tode, die wir unbedenklich aus dem Mythos im X. Buch des Staates und der zweiten Sokratesrede des Phaidros zu ergänzen berechtigt sind[3]). Aristoteles mag

---

[1]) Für das frühe Griechentum vgl. Jaeger, Solons Eunomie (SBBerl.Ak. 1926) 74—77.

[2]) EE 1223 a5 ff.: *ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μή, καὶ ὅτι ἐφ' αὑτῷ ταῦτ' ἐστι γίνεσθαι καὶ μή, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. ὅσα δ' ἐφ' αὑτῷ ἐστι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων αὐτὸς ἐστίν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὑτῷ.*

[3]) Vgl. auch Timaios 41 d4—42 e3, c3: Bei der ersten Einkörperung findet keine Wahl statt (41 e3: *ὅτι γένεσις πρώτη μὲν ἔσοιτο τεταγμένη*

diese Lehre auf der Stufe des Eudemos und Protreptikos geteilt haben, vgl. Jaeger, Aristoteles 42ff. 47ff. (Eudemos); 166 (*Περὶ φιλοσοφίας*). Aber mit der Verwerfung des Unsterblichkeitsglaubens seines Jugendalters war eine neue Erklärung des bei aller Freiheit des Menschen als *ἀρχὴ μεταβολῆς* doch verschiedenen sittlichen Ranges der einzelnen Individuen erfordert. Wie kommt es zustande, daß dem einen ein Wert, dem anderen ein Scheinwert als Ziel seines Handelns vorschwebt? Erziehung im Sinne rechter Gewöhnung des *ἦθος* reicht zur Erklärung nicht aus[1]), denn dahinter erhebt sich die neue Frage, wie denn die Führer dieser Erziehung des wahren *τέλος* inne werden. In der EE dankt der *ὁμοιότατος θεῷ* die *εὐφυΐα* seiner *ὄρεξις* und seiner *ἐπιθυμία* (1247 ^{b}39) einer Art metaphysischer *εὐτυχία* (*ϑ* 2). Die Ausführungen stehen in ihrer religiösen Haltung dem späten Plato und dem Aristoteles des Dialoges *Περὶ φιλοσοφίας* noch besonders nahe[2]). In der NE ist das Interesse stärker der bürgerlichen *ἀρετή* als dem *φιλόσοφος βίος* zugewandt; der größeren Entfernung von Plato wegen tritt die *θεία εὐτυχία* vollkommen zurück und dauert nur in einer kurzen Erwähnung des 10. Buches, nicht mehr in einem ihr eigens gewidmeten Abschnitt fort (*κ* 10, 1179 ^{b}21): *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.* Die MM bezeugen eine derartige *εὐτυχία* überhaupt nicht mehr. Aber die geistesaristokratische Haltung Platos hat auch Aristoteles in der Ethik nie aufgegeben und darum in den allgemeinen Erweis der Freiheit der Einzelhandlungen und der aus ihnen nach seiner Lehre erwachsenden *ἀρετή* und *κακία* eine längere Ausführung über *εὐφυΐα* und *τέλος* eingefügt (NE *γ* 7, 1114 ^{a}31ff.); die MM weichen merkwürdigerweise auch hierin von der EE ab und stehen mit der NE auf gleicher Linie, indem sie in dem NE *γ* 7 entsprechenden Abschnitt *α* 9, 1187 ^{a}5—11, 1187 ^{b}30 den Einfluß der verschiedenen

---

μία πᾶσιν. 42 d 2: *διαθεσμωθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος*). — Vgl. Staat X 617 e 4: *αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.*

[1]) Vgl. Kapp, Dissert. Anm. 26.

[2]) Vgl. Jaeger 251 und Anm. 2. S. u. 220 ff.

Naturanlage auf die ethische Qualität erörtern, ja ihn vielleicht noch etwas stärker werten (*α* 11, 1187 ᵇ20 ff.)[1]).

In diesen durch die *φύσις* gezogenen Grenzen ist die Entscheidung des Menschen frei, und so wird, in Übertragung des *δύναμις-ἐνέργεια*-Prinzips auf das Handeln, die sittliche *ἕξις* eigenem freien Entschluß verdankt (EE *β* 11, 1228 ᵃ7): *ὥστ' ἀνάγκη τήν τε κακίαν ἑκούσιον εἶναι καὶ τὴν ἀρετήν.* Diese Grundüberzeugung ist allen drei Ethiken gemeinsam, nur die Form der Darlegung ist verschieden. Die Freiwilligkeit der *ἀρετή* war auch jedem Akademiker selbstverständlich, die Lehre dagegen, daß der Mensch auch für seine *κακία* voll verantwortlich ist, widerspricht Platos Anschauung von den frühesten Dialogen bis zu den Gesetzen (vgl. z. B. Apologie 25 a ff., 37 a; Protagoras 345 d; Timaios 86 b; Leges V 731 c, 734 a, IX 860 d): kein Mensch ist *κακός, ἀκόλαστος, ἄδικος* aus freiem Willen, sondern aus Unkenntnis der Norm: wacht er kraft der *ἀνάμνησις* zu seinem besserem Selbst auf, führen ihn *φρόνησις* oder *ἀληθὴς δόξα* zur Erkenntnis des wahren Wertes, so muß er zur *ἀρετή* gelangen. Wendet sich nun aber das philosophische Interesse stärker der Verwirklichung der *ἀρετή* zu, so wird es offenbar in Widerstreit mit den am einzelnen Rechtsfall oder an der individuellen Tat eines Menschen gewonnenen volkstümlichen Begriffen des *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* geraten, von deren Boden aus die platonische Meinung als Paradoxon erscheinen muß. Während nun in der ersten Periode platonischer Philosophie alle geistigen Kräfte darauf gesammelt sind, das *τέλος* aus der Welt des Werdens herauszustellen, und der Stufenweg der Einsicht in das Seiende weit und mühselig, die Umsetzung der errungenen Erkenntnis in den ethischen Alltag leicht und wie selbstverständlich erscheint[2]), wird in der Spätzeit

[1]) Damit ist die sophistische Lehre von *φύσις, μελέτη* und *μάθησις*, in die die Adelsethik Pindars sich umgesetzt hat, auch auf dem Boden der platonisch-aristotelischen Philosophie zu immer stärkerer Geltung gebracht, je mehr das eigentümlich Platonische verblaßt. Für Isokrates ist die *φύσις* der «Hauptfaktor jeder wirkungsvollen Erziehung und Betätigung», vgl. J. Sykutris, Hermes 62 (1927) 32. — Andere Erklärung bei v. Arnim, Ethiken 54.

[2]) Vgl. J. Stenzel, Zahl und Gestalt (Leipzig-Berlin 1924) 111: «Denn der Philosoph glaubte zunächst an die unwiderstehliche Kraft der Idee

Platos, der Zeit, in der Aristoteles sich bildet, wie für die Ideenlehre das Problem des *χωρισμός* und der *μέθεξις*, so für die Ethik die Verbindung der Norm mit der Welt der Veränderung wichtig, in die der Mensch durch sein Handeln formend eingreift. Die *κίνησις* und *γένεσις* im allgemeinen wie speziell im Ethischen wird zur philosophischen Aufgabe. Philebos, *Νόμοι*, aristotelische Dialoge und EE (nirgends MM) gewähren Einblick in die Entstehung einer stärker auf das *καθ' ἕκαστον* gerichteten Ethik. Die volkstümliche Ethik, das *ἔνδοξον*, das Platos Denken zunächst weit hinter sich ließ, verlangt nun nach philosophischer Durchdringung. Eine Auseinandersetzung des Satzes *ὡς οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί* mit den Normen des geltenden Rechtes ist bekanntlich im IX. Buch der Gesetze (860d—863a) erhalten; dort wird die Schwierigkeit durch eine neue Einteilung der Unrechtshandlungen in *βλάβαι* und *ἀδικήματα* zunächst behoben: *βλάβαι* sind Schädigungen, die einer im Besitz der richtigen *δόξα* über das *ἄριστον* dem anderen zufügen kann *κἂν σφάλληταί τι*, und als solche den Normen des positiven Rechtes unterworfen[1]). Für Handlungen aus *ἀδικία* dagegen gilt die ethische Grundanschauung Platos zunächst mit unverminderter Stärke: sie entspringen einer *νόσος τῆς ψυχῆς*, für die der Gesetzgeber die Strafe als Heilmittel und Weg zur Erkenntnis des Guten geschaffen hat. Im folgenden Teil des IX. Buches (863d—e, 864b—c) wird darüber hinaus versucht, die psychologischen Erkenntnisse der platonischen Lehre mit dem *ἑκούσιον-ἀκούσιον*-Problem als Ganzem in Verbindung zu setzen, doch werden naturgemäß die Grenzen juristischer Behandlung gewahrt. In dieser Betrachtungsweise ist die aristotelische methodisch bereits vorgebildet, wie wir bei der Untersuchung von EE *β* 7—9 zeigen werden. — Eine

an sich, die man den Menschen nur zu zeigen braucht, um sie für alle Zeiten in ihrem Tun verwirklicht zu sehen. Es ist dies eine letzte Folgerung des sokratischen Satzes von der Unfreiwilligkeit jeder schlechten Tat: zu glauben, daß die richtige Verfassung, einmal aufgestellt, in sich Bestand und Wirklichkeit erzeuge.» Platon der Erzieher (Leipzig 1928) 72ff. Über *γνώμη* s. Ed. Schwartz, Gnomon II 68; B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (1924) 34 f.

[1]) R. Maschke, Die Willenslehre im griechischen Recht (Berlin 1926) 123. Vgl. NE *ε* 11, 1136 ^{b}5; MM *α* 33, 1195 ^{b}25ff. (Maschke 156f.)

auf der platonischen Lehre beruhende akademische Erörterung — daß Akademiker an der Überzeugung Platos festhielten, zeigt die unter den *Νοθευόμενοι* erhaltene Schrift *Περὶ δικαίου*[1]) — wird EE β 8, 1224 ^{a}30ff. kenntlich. Hier wird im Gegensatz zu Leges IX versucht, eine durch dieselbe Problemlage gegebene Aporie innerhalb des ethischen Bereiches zu lösen (1224 ^{a}31ff.): *περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησίς ἐστιν. ἐναντίας γὰρ ὁρμὰς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὑτῷ πράττει. ὥσθ' ὅ τ' ἐγκρατὴς βίᾳ, φασίν, ἀφέλκει αὑτὸν ἀπὸ τῶν ⟨τῶν⟩ ἡδέων ἐπιθυμιῶν (ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσαν τὴν ὄρεξιν), ὅ τ' ἀκρατὴς βίᾳ παρὰ τὸν λογισμόν.* Hier wird also die offenkundige Verfehlung, die jede Handlung *κατ' ἀκρασίαν* darstellt, als durch *βία* zustande gekommen, m. a. W. als *ἀκούσιον* bezeichnet (vgl. 1224 ^{a}13), und damit die Gültigkeit des Satzes *οὐδεὶς ἑκὼν κακός* bzw. *οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει* trotz der Rücksicht auf die einzelne Handlung gewahrt[2]). Ebenso gilt die *ἐγκράτεια*, das erfolgreiche Widerstreben gegenüber dem Ansturm der *πάθη*, das aber nicht auf einer intellektuellen Entscheidung beruht, dieser Lehre als *ἀκούσιον*[3]). Dieselbe Auffassung, die nur unter der Voraussetzung der platonischen Seelenteile möglich ist (vgl. Aristoteles' Kritik EE β 8, 1224 ^{b}16ff.) — der Phaidros zeigt die widerstrebenden Seelenteile *ἐν μύθου σχήματι* (254 c$_7$—256 b)[4]) — ist für die *ἀκρασία* [Plato] Def.

[1]) Sie erhärtet den Satz *ἄκοντες ἄρα ἀδικοῦσιν καὶ ἄδικοί εἰσιν καὶ πονηροί* an dem alten herrenlosen Vers: *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ* (374 a$_7$), gegen den sich dann Aristoteles NE γ 7, 1113 ^{b}14 wendet.

[2]) Vgl. EE β 7, 1223 ^{a}29—36: *τὸ δὲ παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πᾶν λυπηρόν — ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος — ὥστε βίαιον καὶ ἀκούσιον* (33ff.) und 1223 ^{b}5—9: *ἅπαν γὰρ ὃ ἑκών τις πράττει βουλόμενος πράττει, καὶ ὃ βούλεται ἑκών. βούλεται δ' οὐθεὶς ὃ οἴεται εἶναι κακόν. ἀλλὰ μὴν ὁ ἀκρατευόμενος οὐχ ἃ βούλεται ποιεῖ· τὸ γὰρ παρ' ὃ οἴεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπιθυμίαν ἀκρατεύεσθαί ἐστιν.*

[3]) Eine andere Lösung dieser durch die stärkere Berücksichtigung der *πάθη* inaugurierten akademischen Erörterung lag darin, daß man der *ἐγκράτεια* solche Bedeutung beimaß, daß man sie schlechthin als *ἀρετή* und ihr Gegenteil als *κακία* erklären konnte. Sie wirkt noch nach in der Topik (δ 5, 125 ^{b}20ff.) und EE (β 7, 1223 ^{a}37, ^{b}11, ^{b}31; β 11, 1227 ^{b}12—19; vgl. Kapps Dissertation 12—17) und ist erst durch Aristoteles' eigene Aufstellungen überwunden; s. u. 98, 104ff.

[4]) Vgl. 7. Brief 331 d8ff., 337 a1.

416 a 1 als akademisch ausdrücklich bezeugt: *ἀκρασία ἕξις βιαστικὴ παρὰ τὸν ὀρθὸν λογισμὸν πρὸς τὰ δοκοῦντα ἡδέα εἶναι*[1]). Vielleicht war es Plato oder Mitgliedern seiner Schule möglich, die Mehrzahl der Handlungen, die nach Aristoteles aus *κακία* entspringen, auf eine in diesem Sinne als *ἀκούσιον* verstandene *ἀκρασία* zurückzuführen[2]). Begehren ist ja für diese Lehre unwissendes Wollen und jedes *ἁμαρτάνειν*, das daraus entspringt, unterliegt notwendig dem *ἀκούσιον*. Denn «das Wissen setzt sich zwangsläufig in die Tat um, so daß niemand freiwillig fehlt» (Stenzel, Antike I 267). Doch zeigt sowohl die Stelle der EE (*πλείστη ἀμφισβήτησις*) wie die von Teichmüller (Literarische Fehden I 145ff.) ohne zwingende Notwendigkeit auf Aristoteles gedeutete Stelle im IX. Buch der *Νόμοι*, wie sehr alles bereits in der akademischen Erörterung in Fluß geraten ist[3]). In der Partie der EE, in der schon Kapp Zeichen früher Abfassung

---

[1]) Vgl. Leges IX 863 b 1 ff.: *δῆλον γὰρ ὅτι τοσόνδε γε περὶ ψυχῆς καὶ λέγετε πρὸς ἀλλήλους καὶ ἀκούετε, ὡς ἓν μὲν ἐν αὐτῇ τῆς φύσεως εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος ὂν ὁ θυμός, δύσερι καὶ δύσμαχον κτῆμα ἐμπεφυκός, ἀλογίστῳ βίᾳ πολλὰ ἀνατρέπει.* — 863 b 6 ff.: *καὶ μὴν ἡδονήν γε οὐ ταὐτὸν τῷ θυμῷ προσαγορεύομεν ... πειθοῖ μετὰ ἀπάτης βιαίου πράττειν πᾶν ὅτιπερ ἂν αὐτῆς ἡ βούλησις ἐθελήσῃ.* — Zu Platos eigener Lösung (866 d—867 a) s. u. 110. *Ἀκρασία θυμοῦ*: EE *β* 7, 1223 b 18 ff. ~ MM *α* 12, 1188 a 26. Zum Zusammenhang der *ἐγκράτεια* mit der Psychologie der Seelenteile vgl. auch die akademische Definition des *ἐγκρατής* [Plato] Def. 415 d 9. Vgl. v. Arnim, Topik 11; Jaeger, Arist. 356.

[2]) S. o. 22 Anm. 2. *Ἀκρασία* ist *ἀμαθία μεγίστη*, vgl. Leges III, 689 a 1—c 2: *τίς οὖν ἡ μεγίστη δικαίως ἂν λέγοιτο ἀμαθία; ... τὴν ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ ἀσπάζηται. ταύτην τὴν διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν ἀμαθίαν φημὶ εἶναι τὴν ἐσχάτην, μεγίστην δέ, ὅτι τοῦ πλήθους ἐστὶ τῆς ψυχῆς κτλ.*

[3]) Leges IX 860 d 9 ff.: *εἰ καί τις φιλονικίας ἢ φιλοτιμίας ἕνεκα ἄκοντας μὲν ἀδίκους εἶναί φησιν, ἀδικεῖν μὴν ἑκόντας πολλούς.* — NE *γ* 7, 1114 a 19 ff.: *οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξὴν τοιούτοις μὴ γίνεσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν· γενομένοις δ'οὐκέτι ἔξεστιν μὴ εἶναι.* — NE *η* 9, 1151 a 5 ff.: *ὅτι μὲν οὖν κακία ἡ ἀκρασία οὐκ ἔστιν, φανερόν, ἀλλὰ πῇ ἴσως ... καὶ οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσίν, ἀδικοῦσιν δὲ.* — Über das unlösbare Problem, den Urheber einer aus akademischem Denken erwachsenen Meinung zu bestimmen, vgl. – im Anschluß an Leges X 899 a 2 ff. – Jaeger, Aristoteles 144f., 179.

aufgewiesen hat[1]), ist Aristoteles noch genötigt, seine abweichende Meinung in sehr ausführlichen Darlegungen zu begründen. Die NE ist von der Problematik der Akademie so weit entfernt, daß sie die Streitfrage γ 1—3 vollkommen übergeht[2]). Die MM erwähnen die Lösung der EE in berichtender Form, gleichsam als festen Besitz der peripatetischen Schulerkenntnis (α 14, 1188 ^{b}8): *ἐν οἷς δ' ἐν αὐτοῖς ἐστιν ἡ αἰτία, οὐκέτι τούτους βιάζεσθαι ἐροῦμεν. εἰ δὲ μή, ὁ ἀκρατὴς ἀντερεῖ, οὐ φάσκων φαῦλος εἶναι. βιαζόμενος γὰρ φήσει ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας τὰ φαῦλα πράττειν.*

Aristoteles hat also das akademische Dogma bei der Umgestaltung des platonischen Gedankenerbes, die sich für ihn mit der Abwendung von der Ideenlehre ergab, mit Notwendigkeit fallen lassen. Seine eigene positive Auffassung ist für alle drei Ethiken verbindlich. Mit dieser Erkenntnis ist auch — ein für Aristoteles' ethische Methode wichtiges Moment — der Boden der volkstümlichen Anschauung von neuem gewonnen. So stellt bereits EE β 11, 1228 ^{a}9 den dialektischen Beweis neben den apodeiktischen: *διὰ ταῦτα καὶ ψεκτὸν ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετὴ ἐπαινετόν. τὰ γὰρ ἀκούσια αἰσχρὰ καὶ κακὰ οὐ ψέγεται οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἐπαινεῖται, ἀλλὰ τὰ ἑκούσια*[3]).

---

[1]) Dissertation Anm. 30.

[2]) Doch wirkt ihre Problemstellung wohl in γ 3, 1111 ^{a}24ff. nach, der einzigen Stelle, die an den großen Aufbau in EE β 7 erinnert: *ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν.* *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* kommen zwar in der Widerlegung nicht vor, doch ein *ἀκούσιον* im Sinne Platos wird γ 3 implizite ebenfalls abgelehnt. Aber die Distanz zu Plato ist gegenüber der EE gewachsen; s. u. 86.

[3]) Expressis verbis wird der platonische Satz, wenn wir von dem oben erwähnten Stück aus β 8, dem aber auch nur stillschweigende Polemik zugrunde liegt, absehen, in der EE nirgends zurückgewiesen. In der NE und den MM hingegen wird die Verwerfung der platonischen Ansicht, die sich in der abweichenden Meinung des Aristoteles dokumentiert, ausdrücklich hervorgehoben: in der NE γ 7 (1113 ^{b}14) ist sie durch den auch bei [Plato] *Περὶ δικαίου* 374 a 7 von orthodoxen Platonikern zur Verteidigung ihrer Lehre verwandten Trimeter bezeichnet (s. o. 22 Anm. 1, u. 68 f.); in den MM (α 9, 1187 ^{a}6ff.) wird sie merkwürdigerweise dem Sokrates zugeschrieben, während sie doch Plato selbst im Timaios wie den Gesetzen nicht einmal durch Sokrates hatte vertreten lassen. Sind die MM ein Frühwerk, so läßt sich diese

Damit ist das verstärkte Interesse, das Aristoteles dem Problem der sittlichen Verantwortung zuwendet, in seinen allgemeinsten Voraussetzungen erklärt. Die Verschiebung des Schwergewichtes, die sich aus den bezeichneten Veränderungen der Problemstellung ergibt, kommt naturgemäß auch in den Einzeldarlegungen der Ethik, zumal wenn wir auf die Herausarbeitung des Methodischen den Hauptakzent der Untersuchung legen, deutlich zum Ausdruck, und der verschiedene Abstand von spezifisch platonischer Fragestellung gerade auch im Methodischen ist ein besonders wichtiger Maßstab für die zeitliche Reihenfolge der Ethiken. Daß Plato und die Akademiker über den Menschen als verantwortliche *ἀρχὴ μεταβολῆς* und über das Problem des *ἑκούσιον* eigene Überlegungen angestellt haben, ist gezeigt, und wir werden zunächst, auch ohne die Belege bereits zu kennen, dasselbe für die *προαίρεσις* für wahrscheinlich erachten. Wir gehen daher im Folgenden nicht von den verstreuten Zeugnissen des platonischen Alterswerkes aus, sondern prüfen zunächst die systematischen Darlegungen der EE und MM in ihrem Verhältnis zur Akademie, zur NE und zum nacharistotelischen Peripatos und versuchen, so ein Bild der Entwicklung der spezifisch aristotelischen 'Gesinnungsethik', wie sie in der Behandlung des Freiheitsproblems zum Ausdruck kommt, zu gewinnen. Wir betrachten demgemäß im ersten Kapitel dieses Teiles die formale Begründung der ethischen Freiwilligkeit (EE β 6 ~ MM α 9 [1187 ^{a}5] — 11), im zweiten Kapitel *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον* (EE β 7—9 ~ MM α 12—16), im dritten *προαίρεσις* und *βούλευσις* (EE β 10—11 ~ MM α 17—19).

---

eigenartige Abweichung von dem sonstigen Verfahren des Aristoteles daher nicht ohne Schwierigkeiten verständlich machen: als Besserung eines doxographisch interessierten Peripatetikers erklärt sie sich leicht (s. u. 75).

Erstes Kapitel

Die formale Begründung der Willensfreiheit

EE β 6 ~ MM α 9 (1187 ^{a}5) — 11

Die Verbindung der praktischen Ethik mit der allgemeinen Theorie des Werdens und der Bewegung

1

EE β 1 (1220 ^{a}13) — 6 ist die *ἀρετή* als auf *ἡδονή* und *λύπη* bezogene *μεσότης* bestimmt[1]). Zu Beginn des 6. Kapitels setzt ein neuer Beweisgang ein, der schließlich dazu führt, die Definition der *ἀρετή* um das Moment der *προαίρεσις* zu erweitern[2]). Aristoteles hebt zunächst die bevorstehende Änderung des Untersuchungsverfahrens hervor (1222 ^{b}15) und fährt dann fort[3]): «Bekanntlich sind alle Wesenheiten, die dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich angehören und mit organischem Leben begabt sind[4]), kraft ihres

---

[1]) Vgl. z. B. β 5, 1222 ^{a}10ff.: *ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ⟨τὴν* P^{b} D^{c}⟩ *καθ' αὐτὸν ἕκαστον μεσότητα εἶναι καὶ περὶ μεσ' ἄττα ἐν ἡδοναῖς καὶ λύπαις καὶ ἡδέσι καὶ λυπηροῖς.* Über den Aufbau dieses Abschnittes vgl. Kapps Dissertation 34—48 und besonders Anm. 56. Dort ist auch die Bezogenheit der *ἀρετή* auf *ἡδοναί* und *λῦπαι* (nicht auch auf *πράξεις*, wie in der NE) als bereits platonischer Gedanke ins rechte Licht gesetzt; vgl. Plato, Leges I 636d (besonders ähnlich EE 1221 ^{b}10—12), II 653a—c, die Idealstaatsbücher der aristotelischen Politik (u. a. ϑ 5, 1340 ^{a}15) und das wahrscheinlich noch der akademischen Periode (s. u. 161 Anm. 3) zugehörige 7. Buch der Physik (3, 247 ^{a}6 ff.).

[2]) β 10, 1227 ^{b}5ff.: *ἀνάγκη τοίνυν, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ μὲν ἡ ἠθικὴ αὐτή τε μεσότης τίς ἐστι καὶ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα, ἡ δὲ κακία ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει καὶ περὶ ταὐτὰ τῇ ἀρετῇ, τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἕξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποιός τις λέγεται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος.*

[3]) 1222 ^{b}15 ff.: *εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἑκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπους καὶ ζῷον* [ὂν Susemihl] *ὅλως ζῷα καὶ φυτὸν φυτά. πρὸς δὲ τούτοις ὅ γ' ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινών ἐστιν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἰποιμεν ἂν πράττειν.*

[4]) Zur Bedeutung von *οὐσία* ohne bestimmendes Attribut vgl.

natürlichen Verhaltens Prinzipien bestimmter Art. Darum hat auch jede einzelne das Vermögen vieles, was ihr in der Gattung und im Namen gleicht, durch Zeugung hervorzubringen, so beispielsweise der Mensch Menschen, das animalische Wesen überhaupt animalische Wesen, die Pflanze Pflanzen. Darüber hinaus aber ist der Mensch allein unter den Lebewesen auch Prinzip sittlicher Handlungen; denn von keinem anderen Wesen dürfte man wohl behaupten, daß es Handlungen vollführe» (1222 ^{b}16—20). — Der Mensch als handelndes Wesen wird also zunächst aus der Reihe der übrigen Lebewesen, die die sichtbare Welt erfüllen, herausgehoben. Erst dann kann die eigentümliche Art von *ἀρχή*, die er selbstverantwortlich handelnd verkörpert, näher bestimmt und von dieser Basis aus die Beziehung zur *ἀρετή* wiederhergestellt werden (1223 ^{a}9ff., s. u. 65). Es wird demnach Wert darauf gelegt, an den Zusammenhang mit dem Ganzen der aristotelischen Philosophie, hier speziell der Physik und Metaphysik, zu erinnern, während in der NE bekanntlich die Tendenz vorherrscht, diese Zusammenhänge zugunsten der Verselbständigung der *μέθοδος* in sich, wenn möglich, zu verschleiern. Für die MM ist eine Untersuchung in dieser Hinsicht bisher nicht angestellt worden: und doch ist es für ihre chronologische Einordnung, neben den bereits oben betonten Gesichtspunkten, von entscheidender Wichtigkeit, zu beobachten, ob die Einheit der Wissenschaft, die bei Plato, trotz der in der zweiten Periode seinen Schaffens sich bereits anbahnenden Lockerung der einzelnen Wissenschaftsgebiete voneinander, immer gewahrt bleibt, in den MM noch ähnlich nachwirkt wie im Frühwerk des Aristoteles und der EE, oder ob die zentrifugale Richtung der NE, die schließlich zu methodischer Isolierung der ethischen Pragmatie führen mußte, auch in ihnen sich mehr oder minder erkennen läßt.

Offensichtlich decken sich die nicht der Ethik speziell angehörigen Begriffe, die die ausgehobene Partie der EE erwähnt, Punkt für Punkt mit den frühesten uns in den Lehrschriften bezeugten, teils mit Plato übereinstimmenden, teils abweichenden Anschauungen des Aristoteles. So gehört der eigentümlich aristo-

Met. ζ 7, 1032 ^{a}18f. (Ergebnis der *φυσικαὶ γενέσεις*): *τὸ δὲ τί ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι.*

telische Begriff der Substanz (vgl. oben S. 17) bereits, wie wir vermuten dürfen (vgl. Jaeger, Aristoteles 171), dem spekulativen dritten Buch des Dialoges *Περὶ φιλοσοφίας* an[1]), d. h. er ist mit der erstmaligen Verwerfung der Ideenlehre und des mit ihr verbundenen Begriffes rein geistiger Substanz vorauszusetzen. Der Auffassung der EE dürfte wohl diejenige Einteilung der *οὐσίαι* am besten entsprechen, die im *λ* der Metaphysik vorliegt, jenem theologischen Buche der Metaphysik, das dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* noch näher steht als die späteren Substanzbücher *ζ—ϑ* (vgl. Jaeger a. O. 228ff.). Auch sonst läßt die EE ja die Spuren jener Entwicklungsstufe des Aristoteles noch deutlich erkennen[2]). Eine Zweiteilung in physische, d. i. bewegte, und unbewegte, seien es mathematische, seien es Substanzen anderer Art noch neben diesen — hierfür die Lösung zu finden ist ja Aufgabe des *λ* — wird angenommen; innerhalb der Welt der Veränderung wird wiederum zwischen der ewigen Substanz der Himmelskörper und der vergänglichen, beispielsweise der Pflanzen und Tiere, geschieden. Ihre Betrachtung ist Aufgabe der Physik, gehören sie doch dem Reiche des Werdens an. Hier liegt also der methodische Ansatzpunkt einer Theorie der *πρᾶξις*, die ja auch der Welt der Veränderung, nicht der des Seins zugewandt ist. — Auch für die Bedeutung des Begriffes *ἀρχή* ist bereits die voll entfaltete, differenzierte Lehre von den vier *ἀρχαί*: *τέλος, εἶδος, κινῆσαν, ὕλη* vorauszusetzen. Denn das zweite Buch der Physik, in dem sie dargestellt wird, ist ja mit überzeugenden Gründen dem frühesten aristotelischen Schrifttum zugewiesen und als älter denn die ältesten Teile der Metaphysik erkannt (Jaeger 311f.). Zum Verständnis der allgemeinen Theorie des Werdens, mit der die Ethik, soweit sie die Verwirksamung des *σκοπός* in der *πρᾶξις* behandelt, verbunden ist, ist ihre Kenntnis erfordert. Für EE *β* 6 im besonderen kommen nur die *ἀρχαὶ κινήσεως* in Frage, die im folgenden Abschnitt (1222 ^{b}20ff.) nach den verschiedenen Bereichen der bewegten und unbewegten *οὐσία* geschieden und analogisch neben die

[1]) Das zweite, ideenkritische Buch zitiert die EE bekanntlich zweimal ausdrücklich: *α* 8, 1217 ^{b}22ff., 1218 ^{a}36ff. (Jaeger 267/268). Zitate dieser Art finden sich in den MM überhaupt nicht. Doch s. u. 230 Anm. 1.

[2]) Vgl. Anm. 1 und oben 19 Anm. 2.

mathematischen *ἀρχαί* gestellt werden. — Die Fortpflanzung der Lebewesen vollzieht sich *κατὰ φύσιν*, natürlicher Hervorbringungen sind sie alle fähig. Damit werden wir an die Lehre von den drei Gattungen des Werdens erinnert, jene kausalmechanische Erklärung des Werdens, mit der bereits Plato sich im X. Buch der Gesetze auseinandersetzt und sie seinem eigenen, an der philosophischen Deutung der Bewegung nun stärker als zuvor interessierten Denken assimiliert[1]). Die Seele als *οὐσία* wird zugleich zum Prinzip der *κίνησις*. Diese Lehre gehört zum festen Besitztum der aristotelischen Philosophie, für die sie bereits im Protreptikos bezeugt ist[2]). In der Verknüpfung mit den gegenüber Plato umgebildeten Begriffen *ἀρχή* und *οὐσία*, wie sie für das Verständnis der EE vorauszusetzen ist, findet sich die Theorie in dem bereits zitierten ersten Teil des *λ* der Metaphysik (*λ* 2, 1069 ^{b}3ff.): Die sinnliche Substanz steht zur Verhandlung; sie ist der Veränderung unterworfen. Die vier Arten der Veränderung werden erwähnt. Die Scheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* wird dargelegt. Dann wird gezeigt, wie die in der Physik behandelten vier Prinzipien dem Vorgang der Veränderung verhaftet sind. Substrat und Ziel stehen an den beiden Enden des Prozesses; die Bewegungsursache führt die Materie zu ihrer Vollendung in der Form, schafft etwa aus dem Erz die eherne Kugel. Im Folgenden werden die Ursachen des Werdens in den Vordergrund gerückt (3, 1070 ^{a}3f.): *μετὰ ταῦτα ὅτι ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίνεται οὐσία (τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα)· ἢ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ αὐτομάτῳ*[3])· *ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ), αἱ*

[1]) Vgl. 888 e 4ff.: *λέγουσί πού τινες ὡς πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην.* Vgl. Jaeger 75 Anm. 1.

[2]) Iamblich, Protrept. p. 49,3 sqq. Pi.: *τῶν γιγνομένων τὰ μὲν ἀπό τινος διανοίας καὶ τέχνης γίνεται, οἷον οἰκία καὶ πλοῖον (ἀμφοτέρων γὰρ τούτων αἰτία τέχνη τίς ἐστι καὶ διάνοια), τὰ δὲ διὰ τέχνης μὲν οὐδεμιᾶς, ἀλλὰ διὰ φύσιν. ζῴων γὰρ καὶ φυτῶν αἰτία φύσις καὶ κατὰ φύσιν γίνεται πάντα τὰ τοιαῦτα. ἀλλὰ μὴν καὶ διὰ τύχην ἔνια γίνεται τῶν πραγμάτων. ὅσα γὰρ μήτε διὰ τέχνην μήτε διὰ φύσιν μήτ' ἐξ ἀνάγκης γίνεται, τὰ πολλὰ τούτων διὰ τύχην γίνεσθαί φαμεν.* — Vgl. Jaeger 75ff., 154.

[3]) Zur Sonderung von *τύχη* und *αὐτόματον* vgl. Physik *β* 5—6.

δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων. Mit EE *β* 6 stimmt zunächst die Hervorhebung der Namens- und Wesensgleichheit des Erzeugers und Erzeugten überein (1225 ^{b}17: *τοιαῦτα*), die Aristoteles auch sonst in ähnlichen Zusammenhängen, besonders natürlich in den zoologischen Schriften, gern hervorhebt[1]). Ferner wird auch hier der physiologische Vorgang der Zeugung als Beispiel für das natürliche Entstehen von *οὐσίαι* angeführt. Überhaupt wird das Zeugungsbeispiel gern in allgemeinen Betrachtungen dieser Art verwandt, beispielsweise wird Phys. *β* 7, 198 ^{a}21 ff. das Zusammenfallen der drei Prinzipien *εἶδος, τέλος, ὅθεν ἡ κίνησις*, das bei der *γένεσις κατὰ φύσιν* statthat, an der Fortpflanzung des Menschen verdeutlicht[2]). Anderwärts wird der Vorgang zur Erläuterung des *δύναμις-ἐνέργεια*-Prinzips herangezogen[3]). Die vielen Stellen, die Bonitz (Ind. Arist. 59 ^{b}40—45) für die Anwendung des Beispiels aufführt, haben alle dieses Moment gemeinsam: nie steht das rein biologische Interesse im Vordergrunde, der physiologische Vorgang ist nur Illustration zu begrifflich-abstrakten Gedankenreihen. Das entspricht auch durchaus unserer allgemeinen Vorstellung von der Entwicklung des aristotelischen Denkens, das nicht aus gleichsam voraussetzungsloser Betrachtung der Natur, sondern aus der Differenzierung und vertiefenden Analyse der akademischen, begrifflich-abstrakten Spekulation seine eigene Form gewonnen hat. — In dem nun folgenden Stück der EE (1222 ^{b}17—18) wird der Mensch als *ἀρχὴ πράξεως* den anderen Lebewesen, die nur als Prinzip einer *γένεσις*

[1]) Vgl. De part. an. *α* 1, 640 ^{a}25; De gen. an. *β* 1, 735 ^{a}20. Offensichtliche Ausnahmen werden deutlich als solche gekennzeichnet, vgl. Metaph. *ζ* 8, 1033 ^{b}29 ff.; De an. gen. *α* 16, 721 ^{a}2 ff.

[2]) *ὅτι μὲν οὖν τὰ αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτα, φανερόν· ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες, περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ.*

[3]) Metaph. *ϑ* 8, 1049 ^{b}10 ff., bes. 24: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου.* — Phys. *γ* 2, 202 ^{a}9 ff.: *εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεταί τι τὸ κινοῦν ἤτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως ὅταν κινῇ, οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον.*

κατὰ φύσιν fungieren können, mit Emphase gegenübergestellt. Ähnlich führt das 2. Buch der Physik (Kp. 3: *περὶ τῶν αἰτίων, ποῖά τε καὶ πόσα τὸν ἀριθμόν ἐστιν*) als Beispiel für die *ἀρχὴ κινήσεως* den Menschen als Prinzip physischen und praktischen Entstehens ein, z. B. 194 ^{b}29, nachdem über das *ἐξ οὗ* und das *εἶδος* gehandelt ist: *ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος*[1] *καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου*[2]. Im 3. Kapitel des *λ* der Metaphysik (s. o.) findet sich statt dessen, wenn wir einmal davon absehen, daß die Metaphysikstelle am Objekt, die Ethik am Subjekt orientiert ist, der Gegensatz natürlichen und technischen Werdens. Auch sonst begegnet die Gegenüberstellung *φύσις-τέχνη* häufig, gerade auch in Verbindung mit dem Zeugungsbeispiel[3]. Der Gegensatz von *ἀρχὴ φυσική* und *ἀρχὴ πράξεως*, wie vom Werden *κατὰ φύσιν* und *κατ' ἀρετήν* findet sich dagegen außerhalb der ethischen *μέθοδος* nicht. Auch Plato kennt im X. Buch der Gesetze, wenn wir die *τύχη* außer acht lassen, nur ein der *φύσις* oder *τέχνη* gemäßes Werden. Liegt in diesem Befund nicht ein Fingerzeig, die neue Ethik, die das Vollbringen neben dem Gewinnen des *σκοπός* betont, methodisch an die *γένεσις κατὰ τέχνην* anknüpfen zu lassen? Scheint es nicht so, als habe sich die Struktur der *τέχνη*, die Plato im Gorgias beim Aufbau seiner neuen *πολιτικὴ τέχνη* als methodisches Vorbild vor Augen stand, für den späten Plato und den frühen Aristoteles in gleicher Weise als fruchtbar erwiesen, als es sich darum handelte, vom Allgemeinen zu einer Theorie der Einzelhandlung fortzuschreiten? Und dürfte nicht, vorausgesetzt, daß diese These an Wahrscheinlichkeit gewinnt, auch darin ein Argument für die zeitliche Reihenfolge der Ethiken zu sehen sein, inwieweit sie noch Spuren der ursprünglichen Anlehnung der *πρᾶξις*-Ethik an die allgemeine Theorie der *γένεσις* und speziell der *τέχνη* erhalten haben?

[1]) Zu *αἴτιος* s. o. 18. Über *βούλευσις* und *προαίρεσις* s. u. 135ff.

[2]) Ähnlich 195 ^{a}21: *τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ ἰατρὸς* (der Mensch als *τεχνίτης*) *καὶ ὁ βουλεύσας* (der Mensch als sittlich handelndes Wesen) *καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν, πάντα ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως ἢ κινήσεως.*

[3]) Vgl. z. B. Phys. *β* 1, 193 ^{b}8, 12; 2, 194 ^{b}13. — Metaph. *ζ* 7, 1032 ^{a}12ff.

In den bisher besprochenen Sätzen der EE war die Würde des Menschen als *ἀρχὴ πράξεως* betont und er als ein Wesen, dem solch bedeutsames Prinzip eignet, aus den organischen *οὐσίαι* herausgehoben, die nur der biologischen Fortzeugung fähig sind. Nun muß, da ja die Ethik auf dieser Stufe noch den Zusammenhang mit den anderen Pragmatien wahrt, erst der Ort bestimmt werden, den der sittlich handelnde Mensch unter den anderen Prinzipien der Bewegung einnimmt, bevor der eigentliche Beweis geführt werden kann. Zunächst werden also (1222 ^{b}20—23) die *ἀρχαὶ ὅθεν πρῶτον αἱ κινήσεις* als diejenigen hervorgehoben, denen die Bezeichnung als *ἀρχή* im eigentlichen Sinne zukommt. Die Bewegungsursachen können Prinzipien sein, auf Grund derer nur ein eindeutiges, notwendiges Verhalten möglich ist (*ἀφ' ὧν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως*); dann werden sie mit besonderem Recht *κύριαι* genannt. Solch ein Prinzip stellt sich in der Gottheit dar, dem unbewegten Beweger, an dem die stets gleichförmige Bewegung des Fixsternhimmels und damit der ewige Bestand der Welt überhaupt 'hängt'[1]). Im Bezirk der *ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν*, der *δυνατὰ καὶ εἶναι καὶ μή*, in dem sich das physische Geschehen nach der Regel der Natur wie durch Zufall oder äußere Gewalt vollzieht, in dem aber auch der Mensch als Technit und kraft seiner *προαίρεσις* wirkt, ist ein entgegengesetztes, keineswegs konstantes Verhalten der dies variable Geschehen bedingenden *ἀρχαί* notwendig gefordert[2]). — Der Beweis hierfür kann nur

---

[1]) Metaph. *λ* 7, 1072 ^{b}1ff.: *ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ . . . κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τἆλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν . . . ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκη καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή . . . ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.*

[2]) 1222 ^{b}41ff. [*πρᾶξις*]: *ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἕνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας. ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνόν ἐστι, τὰ δέ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γενέσθαι τἀναντία, καὶ ἃ* (Fritsche; *ὃ* libri) *ἐφ' αὑτοῖς ἐστι τοῖς ἀνθρώποις πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί.* — Vgl. *β* 10, 1226 ^{a}18ff. und NE *ζ* 2, 1139 ^{a}6ff.

NE *ζ* 4, 1140 ^{a}10ff. [*τέχνη*]: *ἔστιν δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.*

mit Hilfe der mathematischen *ἀρχαί* geführt werden, die nicht, wie die Gottheit, selbst unbewegt Bewegung auslösen, sondern schlechthin in Unbewegtheit verharren. Darum verdienen sie das Prädikat *κύριον* nicht, können aber gleichwohl analogisch als Prinzipien angesprochen werden. Denn das feste wechselseitige Bedingungsverhältnis, das zwischen dem mathematischen Axiom und jeder aus ihm gezogenen Folgerung obwaltet, würde sich verändern, wenn die unbewiesenen *ὑποθέσεις*, die dem mathematischen Denken zu grunde liegen, ihrerseits ins Wanken gerieten und einen anderen Aufbau des mathematischen Lehrgebäudes notwendig machten[1]). Auf der Übertragung der Form des mathematischen *ἀναγκαῖον* auf die Wissenschaftslehre überhaupt — die besonders der *ἀπόδειξις* gewidmeten Analytica Posteriora werden 1222 ^{b}38 ausdrücklich zitiert — wie auf ihrer speziellen Anwendung auf die Theorie der *κίνησις* ruht der Beweis der Ver-

---

Phys, *ϑ* 6, 259 ^{b}32 ff. [allgemein]: *ἀλλὰ μὴν εἴ γέ ἐστί τι ἀεὶ τοιοῦτον, κινοῦν μέν τι ἀκίνητον δὲ αὐτὸ καὶ ἀΐδιον, ἀνάγκη καὶ τὸ πρῶτον ὑπὸ τούτου κινούμενον ἀΐδιον εἶναι . . . τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον τὴν αὐτὴν ἀεὶ κινήσει τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ μίαν κίνησιν, ἅτε οὐδὲν αὐτὸ μεταβάλλον πρὸς τὸ κινούμενον· τὸ δὲ κινούμενον ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου ἤ κινουμένου ἤδη, διὰ τὸ ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα, οὐ τῆς αὐτῆς ἔσται κινήσεως αἴτιον, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν ἐναντίοις εἶναι τόποις ἤ εἴδεσιν ἐναντίως παρέξεται κινούμενον ἕκαστον τῶν ἄλλων, καὶ ὅτε μὲν ἠρεμοῦν, ὅτε δὲ κινούμενον.*

De gen. an. *β* 1, 731 ^{b}24 ff. [Zoologie]: *ἐπεὶ γάρ ἐστι τὰ μὲν ἀΐδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ ἀΐδιον ἐνδεχόμενόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος, βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχήν, καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζῴων ἐστίν.*

[1]) Dem Gedanken einer 'nichteuklidischen' Geometrie ernstlich nachzugehen, liegt diesen Sätzen natürlich fern. Man kann den überlieferten Text durchaus halten, wenn man der Auffassung von J. Solomon, dem englischen Übersetzer der EE (The works of Aristotle translated into English IX, Oxford 1925) folgt: «For there, too, if the principle should change, practically all that is proved from it would alter; but its consequences do not change themselves, one being destroyed by another, except by destroying the assumption and, by its refutation, proving the truth (e. g. if *ἀρχή* A led to B and C, of which C was absurd, then C by refuting A would refute the other consequence B).»

antwortlichkeit des Menschen als Prinzips sittlicher Handlungen in erster Linie (vgl. 1222 b32, 34, 42: *ἀνάγκη*; 1223 a1: *ἀναγκαῖον*). Die strenge Scheidung zwischen 'Metaphysik', Physik und Mathematik, die EE *β* 6 durchgängig vorausgesetzt wird, ist nicht nur Aristoteles von vornherein selbstverständlich (vgl. Metaph. *λ* 1), sondern auch für Plato in gleicher Weise verbindlich: so tritt bereits im Philebos [1]) neben die reine Mathematik (56 d 4 ff.) und die auf das *ὄν* gerichtete Dialektik (57 e 6 ff.) die Physik als *δευτέρα φιλοσοφία* (58 e 4 ff.)[2]), deren Bereich nicht die *ἀεὶ ὄντα*, sondern die *γιγνόμενα καὶ γενησόμενα καὶ γεγονότα*, das Werden und die Bewegung umfaßt, und wenn wir nur die begriffliche Einteilung an sich betrachten, so ist dieser Aufbau der *θεωρητική* für Aristoteles stets der gleiche geblieben. — Die zweite Voraussetzung des Beweises besteht darin, daß die sittliche *πρᾶξις* als eine Sonderart der *κίνησις* gefaßt wird, an der die gesamte *αἰσθητὴ οὐσία* teil hat. Von Plato aus gesehen macht die Bezeichnung der *πρᾶξις* als *κίνησις* keine Schwierigkeiten; für das voll entfaltete aristotelische Denken, etwa der Bücher *ζ*—*ϑ* der Metaphysik oder der NE, ist sie nicht mehr möglich, dort kann *πρᾶξις* in diesem Sinne nur als *ἐνέργεια ἀπ' ἀρετῆς* gefaßt werden[3]). Den Beweis dafür können wir erst in einem späteren Abschnitt dieses Kapitels erbringen.

Die EE *β* 6 entsprechende Partie der MM (*α* 10—11) enthält die beiden Momente, die wir soeben als die Grundlagen des Freiwilligkeitsbeweises in der EE hervorhoben, nicht. Weder wird die *πρᾶξις* als *κίνησις* eingeführt, noch kehrt das ontologisch-apodeiktische *ἀναγκαῖον* in ihrer Darlegung wieder. An seine Stelle ist die matte Formulierung *ὡς ... οὕτως* (1187 a34, 37, b1) getreten. Merkwürdig ist ferner die Tatsache, daß die MM vorbehaltlos die mathematischen und biologischen *ἀρχαί* in Parallele setzen (1187 a35—b4) [4]) — in der EE ist nur allgemein von den kinetischen *ἀρχαί* die Rede. Wir müßten eine seltsame Trübung des methodischen Bewußt-

[1]) Zu seiner Datierung vgl. Jaeger, Gnomon IV 7.
[2]) Vgl. Jaeger, Aristoteles 399.
[3]) Vgl. Bonitz, Ind. Arist. 631 a20—23.
[4]) v. Arnim, Ethiken 53.

seins der Akademiker annehmen, zu denen doch Aristoteles sich bezeugtermaßen zwanzig Jahre lang auch offiziell gerechnet hat, schon wenn wir eine solche Verwischung der Grenzen zwischen Physik und Mathematik in einem Jugendwerk des Aristoteles als möglich annehmen wollten. Nun handelt es sich doch aber hier um eine ethische Vorlesung, die unter keinen Umständen vor 335[1]) verfaßt sein kann, d. h. viele Jahre später als die unabhängig von der Ethik als früh erwiesenen Teile der Metaphysik (z. B. A und λ)[2]). Erst in der EE wäre dann Aristoteles auch in der Ethik zu der begrifflichen Schärfe fortgeschritten, die die frühe Physik und Metaphysik bereits erkennen lassen. Doch uns liegt es ja weniger ob, Aufstellungen anderer Art zu kritisieren als für die beobachteten Abweichungen nach positiven Erklärungen zu suchen, die weniger mit jeder historischen Wahrscheinlichkeit in Widerspruch geraten. — Der Unterschied zwischen MM und EE bleibt nicht auf diese einzelnen Punkte beschränkt, sondern zeigt sich auch in einem vollkommen veränderten Gesamtaufbau. Während in der EE der physiologische Vorgang der Zeugung nur beispielshalber für das natürliche Entstehen von *οὐσίαι* aufgeführt wird[3]) und in der NE nur kurze und beiläufige Erwähnung findet[4]), ohne überhaupt in eine ähnliche Beweisform eingefügt zu sein, ist er in den MM zur Grundlage der ganzen Argumentation gemacht worden. Man vergleiche nur die einleitenden Sätze der EE und MM:

EE	MM
εἰσὶ δὴ πᾶσαι μὲν αἱ οὐσίαι	*πᾶσα γὰρ φύσις*
κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί,	*γεννητικὴ ἐστιν*
διὸ καὶ ἑκάστη πολλὰ δύναται	*οὐσίας τοιαύτης οἵα ἐστίν.*
τοιαῦτα γεννᾶν.	

Die Vorstellung, daß jede *οὐσία* organischer Art wesens- und namensgleiche Nachkommen zu erzeugen vermag, stimmt mit der

[1]) v. Arnim, a. O. 12.

[2]) Jaeger, Aristoteles 228ff., 175ff.

[3]) 1222 [b]15ff.

[4]) *γ* 7, 1113 [b]16f.: *ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων.*

EE überein. Aber zum Ersatz des für die Ausführungen der EE grundlegenden Begriffes *ἀρχή*, von dessen unscharfer Fassung eben bereits die Rede war, ist das Zeugungsadjektiv verwandt, nicht nur hier und 1187 ^{a}32, ^{b}5, sondern auch an den wichtigen Stellen ^{b}6 und ^{b}9, wo erst, nach breiter Darlegung des einleitenden Gedankens, die Beziehung auf die menschliche *πρᾶξις* hervortritt. Der scharf geprägte Begriff *ἀρχή* ist durch das den empirisch-biologischen Vorgang umschreibende Adjektiv vollkommen zurückgedrängt, am Beispiel der physischen Zeugung orientiert sich das ethische Demonstrandum. Offenbar ist also das Begrifflich-Abstrakte in dieser Ethik durchaus sekundär, eine Tatsache die sich weder mit der Ideenspekulation der Akademie noch etwa mit dem Verfahren der aristotelischen Physik in Einklang bringen läßt. Mißt man allerdings mit v. Arnim den echten und jungen Aristoteles an der Norm «natürlicher» «lebensvoller» Denkmotive, beziehungsweise dem, was dem modernen Interpreten als besonders natürlich und lebensvoll erscheint, so gelangt man zu entgegengesetzten Ergebnissen. «Welche Form des Vergleiches ist nun die ursprüngliche, die treffende und lebensvolle, welche die verkümmerte?» (v. Arnim, Ethiken 52). Einer solchen Betrachtungsweise erscheint dann der Zeugungsvergleich in der EE «bereits der Schrumpfung verfallen» und in der NE «nur noch» in einem einzelnen Ausdruck wirksam. Sie läßt das Denken des Aristoteles primär an die Betrachtung der sinnlichen Wirklichkeit um ihrer selbst willen anknüpfen und übersieht vollkommen die geistige Einheit der philosophischen Absicht, die Platos und Aristoteles' Werk verbindet.

2

Doch um unsere Behauptung, daß die MM nicht anders denn als Endglied der Reihe Philebos-Protreptikos-Eud. Ethik-Nik. Ethik zu begreifen sind, an der Interpretation der soeben kurz charakterisierten Stücke zu erweisen, bedarf es eines etwas weiteren Ausgreifens. Wir versuchen daher im folgenden, die hervorgehobenen Probleme — den methodischen Zusammenhang von *τέχνη* und *πρᾶξις*, die Übertragung der apodeiktischen *ἀνάγκη* auf Vorgänge des Werdens und die Bezeichnung der *πρᾶξις* als

κίνησις — vor einen breiteren Hintergrund zu stellen. Wie war es Akademikern möglich, wissenschaftlichen Zugang zur Frage der Verwirklichung ethischer *ἕξεις* zu finden? Wir meinen nicht anders, als indem das sittliche Handeln nur als Sonderfall einer auf das Werden überhaupt gerichteten Theorie betrachtet wurde: aus dieser allgemeinen Theorie des Werdens, mit der die EE stärker verbunden ist, erklären sich ihre Abweichungen von den MM, die, wenn sie in der Tat die früheste aristotelische Ethik wären, dieselben oder noch deutlichere Spuren dieses Ursprungs aufweisen müßten.

Das Schema der *γένεσις κατὰ τέχνην* ist, wenn wir die kurzen Andeutungen in Metaph. *λ* 3[1]) durch die entsprechenden Ausführungen in *ζ* 7 ergänzen[2]), folgendes: Während bei der organischen Zeugung die *ἀρχαὶ ὡς εἶδος* und *ὅθεν ἡ κίνησις* in demselben Wesen vereint sind (s. o. 30 Anm. 2), gilt für das bewußte *ποιεῖν* der *τέχνη*, dessen ja, wie des *πράττειν*, der Mensch allein fähig ist, eine andere Regel: Die *ἀρχή* des technischen Prozesses, das *εἶδος*, das bei ihm als *τέλος* vorschwebt, liegt außerhalb des schaffenden Menschen und nur die denkende Kraft der Seele bringt es vor sein geistiges Auge. Überlegung über die Mittel führt von der aller Materie baren, reinen Form beispielsweise des Hauses zum Beginn des Hausbaus, der 'Bewegung', deren *ἀρχή* innerhalb des Menschen liegt; das letzte Glied der Überlegung ist gleichzeitig der Punkt, an dem die schaffende Tätigkeit des Menschen einsetzt und zur Vollendung des Werkes führt, indem sich nunmehr Materie und Form durchdringen und damit der sinnlichen Welt eine neue *οὐσία* eingefügt wird; oder, anders gewandt, indem das bisher nur *δυνάμει* vorhandene Haus nunmehr *ἐντελεχείᾳ* wirklich wird. — Diesem Vorgang entspricht das Zustandekommen der einzelnen ethischen *πρᾶξις* ganz genau, wenn wir davon absehen, daß an Stelle der *διάνοια*, der rein intellektuellen Überlegung, die *προαίρεσις*, der wählende Wille, als *ἀρχὴ κινήσεως* tritt und ihr Ziel sich als *ἐνέργεια* der mensch-

[1]) 1070 ^{a}4ff.
[2]) 1032 ^{a}25ff.

lichen Seele, nicht als außerhalb des Menschen befindliches *ἔργον* bestimmt. Auch die *πρᾶξις* nimmt ihren Ausgang von einer *ἀρχή*, die nicht im Menschen selbst liegt, einem *τέλος*, dessen *ὀρθότης* — auf der Stufe der EE — die *ἀρετή* als Werkzeug der *φρόνησις* gewährleistet. Oberster *σκοπός* für das menschliche Leben ist die EE *β* 1, 1219 ^{a}38 als *ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν* bestimmte *εὐδαιμονία*. Doch damit ist die ethische Handlung nur *δυνάμει* gegeben. Es folgt, wie bei der *τέχνη*, ein analytisches Vorgehen, das vom jeweiligen *τέλος* aus rückwärts die zu ihm hinführenden Zwischenglieder ermittelt, bis jenes äußerste Glied erreicht ist, von dem das 'Werden' seinen Ausgang nehmen und das *τέλος* in der Form einer bestimmten *ἐνέργεια ἀπ' ἀρετῆς* erreichen kann. So liegt also die methodische Abhängigkeit der *πρακτική* von der *ποιητική* klar zutage.

EE *α* 5, 1216 ^{b}3ff. übt Aristoteles im Zusammenhang der einleitenden Bemerkungen Kritik an der ethischen Anschauung des Sokrates, der *ἐπιστήμη* und *ἀρετή* schlechthin gleichsetzte, und formuliert im Anschluß daran, wie er selbst die Aufgabe der Ethik faßt. Das Problem liegt auf der gleichen Linie, wie die oben angedeutete Umbildung des Satzes *οὐδεὶς ἑκὼν κακός* und hat ebenfalls bereits die akademischen Erörterungen beschäftigt. Nur nach der Definition der *ἀρετή* zu suchen und die Bedingungen ihres Zustandekommens ganz außer acht zu lassen, ist ein Vorgehen, das allein bei den Objekten der betrachtenden Forschung angemessen ist. Für die *θεωρητικαὶ ἐπιστῆμαι* allein gilt kein anderes Ziel als Erkenntnis und Betrachtung; erweist sich ihr Ergebnis auch für das tägliche Leben als nützlich, so ist das nur eine Begleiterscheinung, die nicht mit ihrem Wesen gegeben ist. Erinnerung an Astronomie, Physik, Geometrie macht deutlicher, was gemeint ist. Bei den poietischen Wissenschaften hingegen sind Ziel und Erkenntnis verschieden: Gesundheit will die ärztliche, Wohlgeordnetheit des Staates die politische *τέχνη* weniger erkennen als auf Grund der Erkenntnis gewinnen, wiewohl auch die Erkenntnis der einzelnen Werte selbst bedeutsam ist. Aber für die *ἀρετή* — und damit ist der Übergang von der *ποιητική* zur *πρακτική* vollzogen, gleich als gehörte der Bezirk der *ἀρετή* zur *ποιητικὴ ἐπιστήμη*, die breit als ihr Gegenbild hingestellt wird —

ist nicht die Definition das allein Erstrebenswerte, sondern die Erkenntnis, auf Grund welcher Voraussetzungen sie zustande kommt. Am Beispiel der *ἀνδρεία* und *δικαιοσύνη* wird dieser Gedanke weiter ausgeführt und durch nochmaligen Vergleich mit zwei *τέχναι*, der *ἰατρική* und *γυμναστική* bekräftigt. So wird hier zwingend deutlich, daß die methodische Abhängigkeit der Ethik von der *τέχνη* genetisch zu verstehen ist.

Die Parallelstelle der MM (*α* 1, 1183 ^{b}8—18) läßt diese Sonderung der produktiven von den theoretischen Wissenschaften nicht mehr erkennen. Während in der EE die Gültigkeit des sokratischen Fragens nach dem *τί ἐστιν* auf die *θεωρητικαὶ ἐπιστῆμαι* eingeschränkt und demgegenüber für *τέχνη* und *πρᾶξις* eine Ausdehnung der Fragestellung auf das Problem *πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων* verlangt wird, weichen die MM in doppelter Hinsicht ab. Sie erwähnen die *θεωρητικαὶ ἐπιστῆμαι* innerhalb dieser Partie überhaupt nicht und sagen das, was in der EE für diese bezeichnend ist, von den *τέχναι* aus, unter Anführung desselben medizinischen Beispieles (1183 ^{b}11—14). Zu ihnen werden die *ἀρεταί* in Gegensatz gestellt.

EE *β* 11, 1227 ^{b}19ff. wird ein ebenfalls bedeutsames Element der ethischen *μέθοδος* im wesentlichen durch den Vergleich mit ähnlichen Problemen der *ποιητικὴ ἐπιστήμη* geklärt[1]). Nachdem die *ἀρετή* als *μεσότης προαιρετική* definiert ist, steht zur Erörterung, ob ihr die Richtigkeit des *σκοπός* oder der als *τὰ πρὸς τὸν σκοπόν* bezeichneten Mittel zu danken ist. Die Frage wird schließlich zugunsten des *σκοπός* entschieden. Z. 19—22 werden die drei Möglichkeiten der *ἁμαρτία* überhaupt auseinandergesetzt. Die Parallelstelle Pol. *η* 13, 1331 ^{b}26ff. hat (34ff.) dazu noch den Hinweis auf die *ἰατρική* (34—37) und die *ἐπιστῆμαι* und *τέχναι* überhaupt (37—38). Daß die so gestellte Frage nach *ἁμαρτία* und *ὀρθότης* in der *τέχνη*-Lehre beheimatet ist, setzt Poet. 25, 1460 ^{b}13—22 außer Zweifel[2]). Aus der EE führe ich noch *β* 10,

[1]) Über die vorangehenden Sätze s. u. 105 Anm. 1.

[2]) *οὐχ ἡ αὐτὴ ὀρθότης ἐστὶν τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ποιητικῆς, οὐδ' ἄλλης τέχνης καὶ ποιητικῆς.* Vgl. Vahlen-Schöne, Beiträge zu Aristoteles' Poetik (Leipzig-Berlin 1914) 182ff., 324.

1226 ^{a}33ff. (besonders 36ff.) an[1]), aus der NE ζ 9, 1142 ^{a}20ff.[2]). Das *ἁμαρτία*-Motiv strahlt aus der *τέχνη*-Lehre auch in die Physik im engeren Sinne aus. So werden Phys. β 8, 199 ^{a}33ff. scheinbare Störungen des teleologischen Aufbaus durch die Analogie der *τέχνη* verständlich gemacht[3]). In der EE wird Z. 22ff. die Beziehung *ἀρετή-σκοπός* erörtert und eigentlich nur durch Verweis auf den entsprechenden poietischen Vorgang, wie er auch Metaph. ζ 7, 1032 ^{b}6ff. geschildert ist, entschieden (vgl. oben 37). Der *σκοπός* entspricht der unbeweisbaren *ἀρχή* eines wissenschaftlichen Syllogismus. Denn kein Arzt erwägt, ob man gesund sein soll oder nicht, sondern ob man spazieren gehen soll oder nicht, und kein Turnlehrer, ob man schöne Haltung haben soll oder nicht, sondern ob man ringen soll oder nicht. Und auch keine andere *τέχνη* stellt über das *τέλος* Überlegungen an. Vielmehr: *ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις.* Wiederum wird, wie übrigens auch in der Metaphysik, die Medizin zur Verdeutlichung herangezogen und abschließend festgestellt: vom *τέλος* nimmt das Denken seinen Ausgang, vom Endpunkt des Denkens das Handeln. Also kann, da der *λόγος*, die überlegende Tätigkeit, welche die *προαίρεσις* begleitet, bereits vom *τέλος* ausgeht, nur die *ἀρετή* für seine Richtigkeit verantwortlich sein, ähnlich wie die *ἀρχαί* des wissenschaftlichen Beweises dem *νοῦς*, nicht der *ἐπιστήμη* verdankt werden. (Vgl. auch An. Post. β 19, 100 ^{b}9 usw.).

An der entsprechenden Stelle der MM (α 18, 1190 ^{a}8—28) wird ebenfalls zur Erläuterung der Beziehung *ἀρετή-τέλος* auf das Beispiel der *τέχναι* verwiesen, doch wird an Stelle der *ἰατρική*

---

[1]) S. u. 147.

[2]) Vgl. Bonitz Ind. Arist. s. v. *ἁμαρτία*.

[3]) *ἁμαρτία δὲ γίνεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην· ἔγραψε γὰρ οὐκ ὀρθῶς ὁ γραμματικὸς καὶ ἐπότισεν οὐκ ὀρθῶς ὁ ἰατρὸς τὸ φάρμακον. ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν. εἰ δὴ ἔστιν ἕνια κατὰ τέχνην, ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του. καὶ ἐν ταῖς ἐξ ἀρχῆς ἄρα συστάσεσι τὰ βουγενῆ, εἰ μὴ πρός τινα ὅρον καὶ τέλος δυνατὰ ἦν ἐλθεῖν, διαφθειρομένης ἂν ἀρχῆς τινος ἐγίνετο, ὥσπερ νῦν τοῦ σπέρματος.* Vgl. auch Plato, Leges X 892 bf., über den Vorrang der *τέχνη* vor der *φύσις*.

die οἰκοδομική verwandt. Die θεωρητικαὶ ἐπιστῆμαι sind wiederum geflissentlich ferngehalten. Offenbar ist den MM nicht mehr daran gelegen, den Zusammenhang der Ethik mit der gesamten Wissenschaft deutlich zu zeigen, vielmehr scheinen sie von der Tendenz beherrscht, die mit dem ethischen Akt nicht unmittelbar verbundene διάνοια aus der πρακτικὴ ἐπιστήμη zu verbannen. Die τέχνη ist α 18 das genaue Gegenbild der Ethik (anders als α 1); doch ist der Akzent des Vergleiches etwas verschoben: es wird nur erwähnt, daß alles darauf ankommt, das Ziel richtig aufzustellen, für die sachgemäße Ausführung wird dann der οἰκοδόμος schon sorgen; wie diese vonstatten geht, wird nicht geschildert. α 17, 1189 ^{b}17ff. dagegen wird wiederum, wie α 1, der Gegensatz einer τέχνη — der γραφική — gegenüber der διττὴ ἁμαρτία hervorgehoben, die beim menschlichen Handeln möglich ist: bei der Vorüberlegung und der Ausführung. An der Parallelstelle der EE (β 10, 1226 ^{a}33ff.; s. o. 40) erscheint gerade eine τέχνη, die ἰατρική, geeignet, die διττὴ ἁμαρτία gegenüber der hier allein zitierten γραμματική ins Licht zu setzen; die Anwendung des für die ἰατρική Ermittelten ist für den Bereich der ἀρεταί methodisch ohne weiteres verbindlich [1]). Die MM können also das handwerkliche und sonstige 'technische' Schaffen bald mit den sittlichen Handlungen parallelisieren, bald zu ihnen in Widerspruch setzen. Die τέχνη hat für sie nur die Funktion des Beispiels, nicht des methodischen Vorbildes. Auch der τέχνη gegenüber sucht die Ethik ihre Unabhängigkeit zu betonen, ebenso wie gegenüber der theoretischen Philosophie.

Für diesen Sachverhalt bieten zwei Beobachtungen terminologischer Art willkommene Bestätigung. Die Erweiterung des wissenschaftlich durchdringbaren Bereiches, welche die aristotelische Philosophie in Fortsetzung der spätplatonischen vornimmt, hat

[1]) S. u. 155. — Der häufige Vergleich mit Verhältnissen der Medizin ist natürlich auch aus dem echt griechischen Zusammensehen von Leib und Seele erklärbar, aber zum Verständnis der merkwürdigen Stellung der EE zur τέχνη reicht dies Moment nicht aus.

ihren Ausdruck u. a. in der berühmten Gliederung in theoretische, poietische und praktische Philosophie gefunden, die bereits in der Topik und den ältesten Stücken der Metaphysik begegnet[1]). Daneben ist es möglich — und offenbar nur in Schriften der Frühzeit —, die Gesamtheit der Wissenschaften durch die Gegenüberstellung von *θεωρητική* und *ποιητική* zu bezeichnen, die *πρακτική* also als durch die *ποιητική* mit vertreten zu denken, mit der sie methodisch auf gleicher Basis steht. Man kann hierin nur einen Reflex ihrer ursprünglichen Anlehnung an die ausgebildete Theorie der *τέχνη* sehen. So werden an den eben behandelten Stellen der EE *θεωρητική* und *ποιητική* einander entgegengesetzt (*α* 5, 1216 ^{b}10: *ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν ... τῶν θεωρητικῶν* — ^{b}16: *τῶν δὲ ποιητικῶν ἐπιστημῶν*; *β* 11, 1227 ^{b}28ff.: *ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις*). Noch unmißverständlicher ist *β* 3, 1221 ^{b}5ff.: *οὐδεμία γὰρ τέχνη, οὔτε θεωρητικὴ οὔτε ποιητικὴ οὔτε λέγει οὔτε πράττει τοῦτο προσδιορίζουσα, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστι πρὸς τὰς συκοφαντίας τῶν τεχνῶν τὰς λογικάς.* Das Gleiche ist in alten Stücken der Metaphysik überliefert, wo naturgemäß der Akzent auf dem Theoretischen liegt. So findet sich *λ* 9, 1075 ^{a}1 *ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ... ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν*, und A 2, 982 ^{b}11 heißt es, nachdem festgestellt ist, daß die auf die obersten *ἀρχαί* gerichtete Wissenschaft theoretischer Art sein muß: *ὅτι δ' οὐ ποιητικὴ δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων.* Auch NE *η* 5, 1147 ^{a}28 ist es Aristoteles noch möglich, den Gesamtbereich der nicht-theoretischen Wissenschaften als *ποιητικαί* zu bezeichnen innerhalb einer Partie, die auch sonst Gedanken der Frühethik besonders gut bewahrt hat[2]). Der praktische und theoretische Syllogismus[3]) werden konfrontiert: *ἡ μὲν ... καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν* (scil. *ἐν ταῖς θεω-*

[1]) Top. *ζ* 6, 145 ^{a}15ff.; *ϑ* 1, 157 ^{a}10ff. — Metaph. *κ* 7, 1064 ^{a}10ff.; *ε* 1, 1025 ^{b}20ff (vgl. Jaeger 222ff.); zu ihrer Wertung als rein begriffliche Einteilung s. Jaeger 399.

[2]) S. u. 47, 134 Anm. 1.

[3]) S. u. 45ff.

ρητικαῖς) φάναι τὴν ψυχήν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς[1]). Die MM kennen, wie zu erwarten, eine *ποιητικὴ ἐπιστήμη* in diesem Sinne überhaupt nicht. Wir dürfen auf ihrer Stufe höchstens eine Gegenüberstellung *θεωρητική-πρακτική* erwarten, wie sie im *α ἔλαττον* der Metaphysik, dem Rest einer Vorlesungsnachschrift des Pasikles, eines Neffen des Aristotelesschülers Eudemos von Rhodos[2]), erhalten ist. Dort heißt es 993 ^{b}20: *θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον.* Diese Gegenüberstellung, die offenbar auf den theophrastischen Peripatos. kaum mehr auf Aristoteles selbst zurückgeht, findet sich auch in dem Überblick über die aristotelische Lehre bei Diog. Laërt. V 1, 28, wo sie zur Grundlage eines Gesamtaufbaues der Wissenschaft gemacht wird[3]); desgleichen ist sie für die neuplatonischen und peripatetischen Aristoteleskommentare verbindlich[4]).

Kam in dem eben dargelegten terminologischen Gebrauch die Entfernung der MM von der genetischen Grundlage der aristotelischen *πρᾶξις*-Ethik negativ zum Ausdruck, so manifestiert sich in der Erscheinung, auf die wir im folgenden kurz verweisen, die Zurückdrängung der theoretischen Wissenschaft aus der Ethik besonders deutlich: die MM ersetzen das Wort *τέχνη* konsequent durch *ἐπιστήμη*, mit Ausnahme einer einzigen Stelle im 34. Kapitel des 1. Buches, wo bei der Übersicht der dianoëtischen Qualitäten die Möglichkeit bestand, *ἐπιστήμη* im Sinne demonstrierender Wissenschaft mit *ἐπιστήμη* im Sinne technischen Verstehens zu

---

[1]) Coraes und Lambinus, die die Schwierigkeit empfanden, haben in *ταῖς πρακτικαῖς* bezw. *τοῖς πρακτικοῖς* zu Unrecht geändert.

[2]) Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (Berlin 1912) 114—118; Aristoteles 174 Anm. 1.

[3]) *διττὸν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον, τὸν μὲν πρακτικόν, τὸν δὲ θεωρητικόν.* — Auch im Prinzip der Artenteilung der *φιλία* berührt sich die Quelle des Diogenes mit der bei Stob. II erhaltenen peripatetischen Ethik und den MM. S. u. 257 und Anm. 1.

[4]) Vgl. Praechter, Byz. Zeitschrift 19 (1910), 321ff.; Zeller, Philosophie der Griechen II 2^{3}, 177 Anm. 1. Über den Zusammenhang der späteren Kommentatoren mit der Lehrüberlieferung der Schule, wie sie sich in den ersten Generationen nach Aristoteles bildet s. jetzt Jaeger, SBBerl.Ak. 1928, 404 f.

verwechseln (1197 ^{a}12)[1]). Außerdem war der Gebrauch von *τέχνη* hier durch die Vorlage der NE bedingt und darum kaum zu umgehen. Nun ist v. Arnim (Ethiken 40ff.) gewiß zuzugeben, daß die Vertauschbarkeit von *ἐπιστήμη* und *τέχνη* durch die Umgangssprache und den ursprünglichen Sinn von *ἐπιστήμη* nahegelegt war. Derselbe Sprachgebrauch ist jedoch bei Plato wie bei Aristoteles so häufig bezeugt[2]), daß es außerordentlich gezwungen erscheint, das Verfahren der MM mit «ihrer Abfassung in viel früherer Zeit» zu erklären, «wo der platonische Sprachgebrauch noch stärker in der Sprache des Aristoteles nachwirkte». Für die Bezeichnung der *πολιτική* (= Ethik) als *ἐπιστήμη* im Sinne von *τέχνη* läßt sich z. B. auch NE *α* 1, besonders 1094 ^{a}24—28 anführen[3]), aber für die nahe Beziehung der MM zu Plato sind derartige Parallelen überhaupt nicht beweisend. Gewiß spricht auch Plato gelegentlich von einer *πολιτικὴ ἐπιστήμη*[4]), aber überall da, wo es ihm darauf ankommt, die methodische Struktur seiner neuen 'ethischen Wissenschaft' klar zu bezeichnen, hat er sie mit Bewußtsein durch *πολιτικὴ τέχνη* bezeichnet. Das gilt für die frühen Dialoge (vgl. z. B. Gorgias 500 a, 521 d) nicht minder als für das Spätwerk der Gesetze[5]). Die *τέχνη* hat gegenüber der *ἐπιστήμη* das Mehr des *πορίζεσθαι ἀγαθόν*, sie kann der *ἐπιστήμη* vollkommen synonym gebraucht werden, verleugnet jedoch ihre Beziehung zum praktischen Leben nie ganz, so daß sie, wie gezeigt, in der Spätzeit Platos zur methodischen

[1]) *ἐπιστήμη* = *ποιητικὴ ἐπιστήμη* findet sich, von den oben zitierten Stellen abgesehen, bei Gelegenheit der formalen Ableitung des *ἄριστον* (1182 ^{b}22ff.: *ἰατρική* und *οἰκοδομική* als Beispiele, 1183 ^{a}12ff.: *ἰατρική* und *κυβερνητική*). Die *πολιτική* selbst rechnet zu dieser Art *ἐπιστῆμαι* (1182 ^{b}28, 1182 ^{a}33). *ἐπιστήμη* = *τέχνη* ferner 1196 ^{b}17, 19; 1198 ^{a}33, 37; 1198 ^{a}34, 37, 1199 ^{b}1; 1206 ^{a}25—30.

[2]) Das erkennt auch v. Arnim an (Ethiken 41), der mit Recht auf den Artikel *ἐπιστήμη* bei Bonitz verweist.

[3]) *εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτό τί ποτ' ἐστὶ καὶ τίνος τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων. δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται κτλ.*

[4]) Z. B. Politikos 303 e.

[5]) I 650 b 6ff.: *τοῦτο μὲν ἄρ' ἂν τῶν χρησιμωτάτων ἐν εἴη, τὸ γνῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν τῇ τέχνῃ ἐκείνῃ ἧς ἐστι ταῦτα θεραπεύειν· ἔστιν δέ που, φαμέν, ὡς οἶμαι, πολιτικῆς.*

Basis auch der *πρᾶξις*-Ethik werden kann[1]). Wenn also die MM das Wort *τέχνη* fast vollkommen verbannen, so manifestiert sich auch darin, neben ihrem geringen Interesse an der erkennenden Philosophie, das Zurücktreten der *τέχνη* als methodischer Basis der Ethik und das Verlassen der einheitlichen platonisch-aristotelischen Tradition. Vielleicht darf man den Sprachgebrauch der MM mit einer Stelle der sogenannten Divisiones Aristoteleae (Nr. 22 Mutschmann) in Verbindung bringen, an denen eine Einteilung der *τέχναι*, die sich auch bei Diog. Laërt. III 100 findet, als Grundlage eines Systems von *ἐπιστῆμαι* im Sinne von *τέχναι* erhalten ist und beides auf eine frühperipatetische, repräsentativ gewordene Einteilung der *ἐπιστῆμαι* = *τέχναι* zurückführen. Plato, Philebos 52 c 4 ff. und Philippos von Opus, Epinomis 974 eff., Partien, in denen ebenfalls ein Aufbau der *τέχναι* gegeben wird, der allerdings bis zu den höchsten *τέχναι* aufsteigt, ist von einer ähnlichen Verdrängung von *τέχνη* durch *ἐπιστήμη* nicht die Rede.

Aus der wachsenden Entfernung von der allgemeinen Theorie der *γένεσις* erklärt sich auch die Abneigung, welche die MM gegenüber dem ontologisch-apodeiktischen *ἀναγκαῖον* zeigen, das EE *β* 6 die Hauptstütze des Beweises ist.

EE *β* 6, 1222 b29—41 wird das für die mathematischen Beweise gültige *ἀναγκαῖον* demonstriert. Wenn auf Grund der *ὑπόθεσις*, daß die Winkelsumme des Dreiecks 2 R beträgt, notwendig die des Vierecks, das ja ein verdoppeltes Dreieck ist, 4 R betragen muß, so ist es offenbar, daß die *ἀρχή*, das vom Dreieck Ausgesagte, 'Ursache' dieses *συμπέρασμα* ist. Bestände nun die Möglichkeit, den Satz von der Winkelsumme des Dreiecks zu verändern, so wäre entsprechende Veränderung beim Vierecks die notwendige Folge: wäre seine Winkelsumme z. B. = 3 R, so wüchse die des Vierecks auf 6 R; wäre sie = 4 R, auf 8 R usf. Gibt es nun aber diese Möglichkeit der Veränderung nicht, bleibt vielmehr das Dreieck sich gleich, so gilt notwendig für das Viereck dasselbe. Wenn es also für den Satz von der Winkelsumme des Dreiecks

[1]) Vgl. Jaeger 275 Anm. 2.

keine weitere Ursache gibt, so ist er als Prinzip und Ursache dessen anzusprechen, was logisch-kausal von ihm abhängt. Da nun aber der handelnde Mensch analogisch neben die mathematischen *ἀρχαί* gerückt werden kann, so besteht für ihn dasselbe *ἀναγκαῖον*, das dort zwischen *ἀρχή* und *συμπέρασμα* obwaltet, für das Verhältnis von *προαίρεσις* (=*ἀρχὴ κινήσεως*) und *πρᾶξις*. «Insofern der Mensch Prinzip und Herr von Handlungen ist, ist nunmehr deutlich, daß diese sich nicht unbedingt vollziehen müssen, sondern sich vollziehen können oder nicht, und daß eben dies bei ihm steht. Was aber bei ihm steht, dafür ist er selbst als Ursache verantwortlich, und wofür er verantwortlich ist, das steht bei ihm.»

EE *β* 11, 1227 ^{b}22ff., bes. 29ff., in einer Partie, über die bereits oben (S. 39f.) gehandelt ist, wird ausdrücklich an der Folie der *τέχνη*, die zur mathematischen Wissenschaft in Beziehung gesetzt wird, das *ἀνάγκη*-Verhältnis erörtert, das zwischen dem *τέλος* und den es bedingenden Mitteln besteht; der für die *ἀρετή* speziell gültige Sachverhalt wird nicht gesondert dargestellt. Das *τέλος* des ethischen Handelns ist nicht das Ergebnis intellektueller Arbeit: *ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔστι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι. τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή* [1]). Die Unbeweisbarkeit der ethischen *ἀρχή* wird mit ähnlicher Erinnerung an die *θεωρητικαί β* 10, 1227 ^{a}6ff. hervorgehoben: *ἐπεὶ δὲ βουλεύεται ἀεὶ ὁ βουλευόμενος ἕνεκά τινος, καὶ ἐστὶ σκοπός τις ἀεὶ τῷ βουλευομένῳ πρὸς ὃν σκοπεῖ τὸ συμφέρον, περὶ μὲν τοῦ τέλους οὐθεὶς βουλεύεται, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστιν ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις ὥσπερ ἐν ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστήμαις ὑποθέσεις.* Hier (1227 ^{a}10) wie *β* 6, 1222 ^{b}37ff. wird auf die wissenschaftliche Behandlung methodischer Fragen in den Analytica Posteriora verwiesen (*α* 2 und *α* 4); die Ethik kann die Ergebnisse der Wissenschaftslehre nur übernehmen, nicht

[1]) Vgl. Metaph. *ζ* 7, 1032 ^{b}6: *γίνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα, καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν.*

von neuem ableiten. Das liegt außerhalb ihres spezifischen Aufgabenkreises[1]).

α 8, 1218 [b]16ff. werden ebenfalls die geschilderten Kausalzusammenhänge zwischen *τέλος* und *τὰ πρὸς τὸ τέλος* wie *κινῆσαν* und Verwirklichung des *τέλος* hervorgehoben. Zur Veranschaulichung ist wieder die *ἰατρική* gewählt: *ὅτι δ' αἴτιον τὸ τέλος τοῖς ὑφ' αὑτό, δηλοῖ ἡ διδασκαλία· ὁρισάμενοι γὰρ τὸ τέλος τἆλλα δεικνύουσιν ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἀγαθόν· αἴτιον γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· οἷον ἐπειδὴ τὸ ὑγιαίνειν τοδί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι τὸ συμφέρον πρὸς αὐτήν. τὸ δ' ὑγιεινὸν τῆς ὑγιείας αἴτιον ὡς κινῆσαν, καὶ τότε τοῦ εἶναι, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ὑγίειαν. — ἔτι οὐδὲ δείκνυσιν οὐθεὶς ὅτι ἀγαθὸν ἡ ὑγίεια, ἂν μὴ σοφιστὴς ᾖ καὶ μὴ ἰατρὸς (οὗτοι γὰρ τοῖς ἀλλοτρίοις λόγοις σοφίζονται) ὥσπερ οὐδ' ἄλλην ἀρχὴν οὐδεμίαν.*

Von hier aus ist es nicht schwer zu verstehen, daß Aristoteles den ganzen Weg von der *ἀρχὴ ὡς τέλος*, dem *καθόλου* als *ἐσόμενον* über die 'Mittel' (*τὰ πρὸς τὸ τέλος, τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ κατὰ μέρος*)[2]) zum verwirklichten *τέλος*, der *πράξις*, als praktischen Syllogismus sehen und ihn sich an den apodeiktischen Syllogismus anlehnen lassen konnte. Stehen doch seine Etappen in derselben notwendigen Kausalverknüpfung, wie die *προτάσεις* des theoretischen Syllogismus und das aus ihnen resultierende *συμπέρασμα*. Als einziges Zeugnis für diesen *συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν*[3]) ist in der Ethik nur NE *η* 5, 1147 [a]25ff. erhalten, eine Stelle, an welcher der Ursprung auch dieser Lehre aus der *τέχνη* deutlich in Erscheinung tritt (vgl. oben S. 42). Theoretischer und poietischer Syllogismus treten in ihrem Schema nebeneinander. Während die eine *δόξα* auf das Allgemeine geht, ist die andere auf die Einzeldinge bezogen, die dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung, nicht dem des Denkens angehören. Der Schluß aus beiden Prämissen stellt sich für die *θεωρητικαί*

[1]) Auch *α* 6, bei der theoretischen Behandlung der ethischen Methode, wird für ein Einzelproblem auf die Analytik verwiesen (1217 [a]16f.): *ἔστι γὰρ διὰ ψεύδους ἀληθὲς δεῖξαι· δῆλον δ' ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν.*

[2]) Deren richtige Auswahl wiederum der *προαίρεσις* als *ἀρχὴ κινήσεως* verdankt wird.

[3]) Der Ausdruck selbst ist nur NE *ζ* 13, 1144 [a]31 nachweisbar.

als Aussage, für die *ποιητικαί* als sofortiges Handeln dar. Es folgt als Beispiel eine Handlung *κατὰ κακίαν*, genauer *κατ' ἀκολασίαν*, deren *ἀρχή* ein *φαινόμενον ἀγαθόν* darstellt. Aus dem Obersatz *παντὸς γλυκέος γεύεσθαι δεῖ*, dem Untersatz *τουτὶ δὲ γλυκύ* folgt als Schluß, daß der, der dazu imstande ist und nicht von außen gehemmt wird, notwendig die entsprechende Handlung sogleich ausführt[1]). Der technische Prozeß als Vorbild dieser Lehre wird um seiner selbst willen in der Schrift *Περὶ ζῴων κινήσεως*[2]) angeführt, für die die eigentlich sittliche Handlung von geringem Interesse ist. Dort heißt es Kap. 7, 701 a7 ff.: *πῶς δὲ νοῶν ὁτὲ μὲν πράττει, ὁτὲ δ' οὐ πράττει, καὶ κινεῖται, ὁτὲ δ' οὐ κινεῖται; ἔοικε παραπλησίως συμβαίνειν καὶ περὶ τῶν ἀκινήτων διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος (ὅταν γὰρ τὰς δύο προτάσεις νοήσῃ, τὸ συμπέρασμα ἐνόησε καὶ συνέθηκεν), ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις*[3]). Es folgen zunächst allerhand triviale Beispiele, die das Gemeinte elementar gut veranschaulichen, und a22 ff. abschließende allgemeine Ausführungen: *ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα φανερόν· αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ* (sic!) *διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ*[4]).

Was für die *τέχνη* — und mit ihr die *πρᾶξις* — gilt, gilt auch für die Gattung des Werdens, von der in diesem Zusammenhang noch nicht die Rede war: die natürliche Entstehung. Die *τύχη* kommt hier selbstverständlich nicht in Betracht. Auf die *φύσις*

---

[1]) Vgl. de an. *γ* 11, 434 a10: *καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν* [scil. *τὰ ζῷα*], *ὅτι τὴν ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει* ... a16 ff.: *ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα* (∼1147 a25 f.) — *ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τοίνυν τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε* (∼1147 a29 f.) —, *ἤδη αὕτη κινεῖ ἡ δόξα, οὐχ ἡ καθόλου· ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὔ.* Vgl. Trendelenburg, Historische Beiträge II 376.

[2]) S. o. 7 Anm. 2.

[3]) Hier in weiterem Sinne, nicht als spezifisch ethische Handlung, zu verstehen.

[4]) Vgl. NE *γ* 5, 1112 b24: *κἂν μὲν ἀδυνάτῳ ἐντύχωσιν, ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ, ταῦτα δὲ μὴ οἷόν τε πορισθῆναι· ἐὰν δὲ δυνατὸν φαίνηται, ἐγχειροῦσι πράττειν. δυνατὰ δὲ ἃ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἄν· τὰ γὰρ διὰ πῶν φίλων δι' ἡμῶν πως ἐστίν· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν ἡμῖν.*

jedoch kann die Form des mathematischen Beweises von der *τέχνη* her ebenso gut übertragen werden, wie auf die *πρᾶξις*. Sind doch *ποίησις*, *πρᾶξις* und *γένεσις κατὰ φύσιν* nur verschiedene Formen der *κίνησις*. Den Beleg dafür bietet wieder das schon des öfteren zitierte 2. Buch der Physik, Kap. 9. Die Materie als notwendige Vorbedingung der Entstehung des Neuen ist das Thema. Die Säge z. B. als Ziel des technischen Prozesses kann nicht entstehen, wenn kein Eisen vorhanden ist. Der Beweis, daß das *ἀναγκαῖον*[1]) aller auf ein *τέλος* gerichteten Prozesse mit der *ὕλη* identisch ist, wird mit der allgemeinen Bemerkung eingeleitet (200 a15): *ἔστι δὲ τὸ ἀναγκαῖον ἔν τε τοῖς μαθήμασι καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν γινομένοις τρόπον τινὰ παραπλησίως.* Ganz ähnlich war in EE *β* 6 das Verhältnis der mathematischen und kinetischen *ἀρχαί* als ein analoges, keineswegs identisches eingeführt. Die *ἀρχή* ist *αἴτιον* des von ihr Bedingten. Wie bei der Durchführung des Beweises in der EE, werden nun der mathematische Bereich und der Bereich des teleologischen Werdens im Hinblick auf das Beweisziel charakterisiert, der letztere zunächst nur abstrakt bezeichnet, dann durch ein technisches Beispiel, durch *οἰκοδομική* und *ἰατρική* erläutert. Als mathematische *ἀρχή* wird diesmal nicht der Satz von der Winkelsumme des Dreiecks gewählt, durch den die Winkelsummen der anderen Vielecke bestimmt sind, sondern der Satz von der geraden Linie, der die Aussage über die Winkelsumme des Dreiecks erst möglich macht. Dieser Satz ist nicht umkehrbar. Wäre die Winkelsumme des Dreiecks nicht gleich 2 R, so wäre die *ἀρχή* dieses Satzes damit ebenfalls aufgehoben. Ein ähnlich notwendiger Kausalzusammenhang besteht zwischen dem *τέλος* und dem, was seine unerläßliche Vorbedingung ist, der *ὕλη*. Das gilt für alle *γενόμενα ἕνεκά του*. Wenn jemand sich beispielsweise den Bau eines Hauses zum *τέλος* gesetzt hat, so ist das Zustandekommen des Baues ohne das Vorhandensein von Ziegeln unmöglich. Nicht als ob die Materie allein das *ἔργον* bewirken könnte — aber das *τέλος* ist vollkommen inhaltslos, wenn es nicht

[1]) Das *ἀναγκαῖον*, um das es sich hier handelt, ist das, was Aristoteles gemeinhin *ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως* nennt, das, ohne welches etwas nicht sein oder geschehen kann.

die Materie zum Substrat hat, der Begriff des *τέλος* löst sich damit geradezu auf. Die Übertragung auf entsprechende physische Vorgänge ist ohne Weiteres möglich — vgl. EE *β* 11; oben S. 46 — (200 ª30): *φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης.* Aristoteles fährt dann fort: *καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι, μᾶλλον δ' ἡ τίνος ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους. καὶ τὸ τέλος τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην, ἐπεὶ ἡ οἰκία τοιόνδε, τάδε δεῖ γίνεσθαι καί ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπεὶ ἡ ὑγίεια τοδί, τάδε δεῖ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης καὶ ὑπάρχειν* [1]). Daneben tritt als einziges physisches Beispiel die menschliche Zeugung: *οὕτως καὶ εἰ ἄνθρωπος τοδί, ταδί· εἰ δὲ ταδί, ταδί.*

Wie zu erwarten ist, kann man auch das gesamte physische Werden als Syllogismus verstehen. So heißt es Phys. *β* 7, 198 ª4ff.: *ἐπεὶ ἡ φύσις ἕνεκά του, καὶ ταύτην εἰδέναι δεῖ, καὶ πάντως ἀποδοτέον τὸ διὰ τί, οἷον ἐκ τοῦδε ἀνάγκη τόδε. τὸ δ' ἐκ τοῦδε ἢ ἁπλῶς ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ εἰ μέλλει τοδὶ ἔσεσθαι ὥσπερ ἐκ τῶν προτάσεων τὸ συμπέρασμα.* Somit ist also deutlich, daß die Übertragung der mathematischen *ἀνάγκη* und des apodeiktischen Syllogismus auf die *πρακτικὴ ἐπιστήμη* für *τέχνη* und *φύσις* in gleicher Weise gilt, m. a. W. es ist ein neues Argument dafür gewonnen, daß man die EE mit der allgemeinen *γένεσις*-Theorie in besonders nahe Beziehung zu setzen berechtigt ist [2]).

Wie weit wirkt die ursprüngliche Konzeption des *συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν* in den anderen Ethiken nach? An der EE vergleichbaren Stellen der NE, besonders in der Freiheitslehre im Buche *γ*, findet sich eine ähnliche Darlegung des mathematischen und ethischen *ἀναγκαῖον* nicht. Doch liegt der *συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν* den Ausführungen der Bücher *ζ* und *η* an einer Anzahl von Stellen zugrunde, indem entweder eine der *προτάσεις* oder der Syllogismus als Ganzes vorausgesetzt, auf ihre ausdrückliche Ableitung jedoch verzichtet wird. So begegnet die

[1]) *ἀνάγκη*: vgl. 200 ª24.

[2]) Vgl. auch Metaph. *ζ* 9, 1034 ª30ff: *ὥστε ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν, ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις.*

erste *πρότασις* als *ἀρχὴ ἀναπόδεικτος*, deren Richtigkeit der *ἀρετή* verdankt wird — vgl. zu EE *β* 11, oben S. 40 — *ζ* 13, 1144 [a]31: *οἱ ... συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν· ἔστω γὰρ λόγου χάριν τὸ τυχόν· τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.* Mit Betonung der mathematischen Parallele findet sich derselbe Gedanke *ζ* 5, 1140 [b]13—20 und *η* 9, 1151 [a]15—19: *ἡ γὰρ ἀρετὴ καὶ ἡ μοχθηρία τὴν ἀρχὴν ἡ μὲν φθείρει ἡ δὲ σῴζει, ἐν δὲ ταῖς πράξεσιν τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις· οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν, οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ' ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.* — Auf die zweite *πρότασις* wird an folgenden Stellen verwiesen: *ζ* 12 ist auseinandergesetzt, daß die einzelnen Teile der dianoëtischen *ἀρετή*, soweit es sich um praktische Vernunft handelt, auf das *ἔσχατον* zu beziehen sind, das letzte Glied der Überlegung, durch das die *πρᾶξις* ausgelöst wird. Im Zusammenhang damit ist 1143 [a]35ff. von einem zwiefachen spekulativen *νοῦς* die Rede[1]): *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἑπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἔστι καὶ οὐ λόγος καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται. ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.* Im Kapitel über die *εὐβουλία* wird das Problem der Richtigkeit der zweiten *πρότασις* berührt (*ζ* 10, 1142 [b]21ff.): *ἡ . τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική. ἀλλ' ἔστιν καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν καὶ ὃ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ δὲ οὔ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὅρον εἶναι· ὥστε οὐδ' αὕτη πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὗ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει ...* Daß die Gewinnung der zweiten *πρότασις* gern zu dem analytischen Verfahren des mathematischen Beweises in Parallele gesetzt wird, ist nach dem zu Phys. *β* 9 und EE *β* 11 Bemerkten nicht verwunderlich. So heißt es *ζ* 9, 1142 [a]23ff. von der gegenüber Plato und der frühen Ethik[2])

[1]) Vgl. die Definition des *νοῦς ζ* 6.

[2]) S. u. 180.

veränderten *φρόνησις*: *ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστὶν ὥσπερ εἴρηται*[1])· *τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστιν λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ.* Bei der Schilderung des buleutischen Verfahrens[2]) — auch dieses wird am Beispiel der *τέχναι* dargelegt, wie überhaupt die NE die Stellung der EE zur *τέχνη* gewahrt hat — heißt es *γ* 5, 1112 [b]18ff.: *ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατον ἐστίν· ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικεν ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει*[3]).

Eine besondere Rolle spielt der praktische Syllogismus bei der Lösung des Problems *πῶς εἰδότα ἐνδέχεται ἀκρατεύεσθαι* in der NE, und zwar in der vierten Antwort, die Aristoteles gibt. (1147 [a]24—[b]17). Auch die zweite (1146 [b]35—1147 [a]10) ist am Syllogismus orientiert, jedoch nicht an dem spezifisch praktischen. Sie geht von der bereits platonischen Scheidung von potentiellem und aktuellem Wissen aus und überträgt sie auf den Syllogismus: *ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου, ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα.* Die vierte Lösung ist weniger begrifflich als psychologisch

---

[1]) Vgl. z. B. 1141 [b]27f.: *τὸ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον.* 1146 [a]8: *πρακτικός γε ὁ φρόνιμος (τῶν γὰρ ἐσχάτων τις).* De anima *γ* 10, 433 [a]14ff.: *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός. διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.*

[2]) S. u. 154.

[3]) Die Analysis des *διάγραμμα* und die entsprechende 'Findung' der Voraussetzungen des *τέλος* mag man auch im Spiegel der *δύναμις-ἐνέργεια*-Lehre sehen, vgl. Metaph. *ϑ* 9, 1051 [a]21ff.: *εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ. διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν. εἰ δ' ἦν διῃρημένα, φανερὰ ἂν ἦν. νῦν δ' ἐνυπάρχει δυνάμει.* Der Satz von der Winkelsumme des Dreiecks dient zur Erläuterung: *ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.*

gehalten und nimmt die strenge Scheidung zwischen theoretischem und poietisch-praktischem Syllogismus zur Grundlage. Auf den materiellen Gehalt der Ausführungen näher einzugehen, ist hier nicht der Ort[1]).

Die MM kennen, obwohl sie im Aufbau im allgemeinen stärker an die EE erinnern, ein ontologisch-apodeiktisch gefaßtes *ἀναγκαῖον* überhaupt nicht, weder an Stellen, die der EE entsprechen, noch an Stellen, die sich offensichtlich mit der NE berühren. So fehlt *ἀνάγκη* nicht nur MM α 10—11 ~ EE β 6, also in der Partie, von der wir in diesem Kapitel ausgegangen sind, sondern ebenso α 18, 1190 ^{a}8—28 ~ EE β 11 (s. o. 40f.). NE ζ 13, 1144 ^{a}29—35 ~ ζ 5, 1140 ^{b}13—20 finden in den MM nicht die geringste Entsprechung, obwohl ihre Ausführungen über die dianoëtischen *ἀρεταί* offenbar auf weite Strecken der NE parallel gehen[2]). NE η 9, 1151 ^{a}15ff. werden die mathematischen *ὑποθέσεις* ausdrücklich an die Seite der ethischen *ἀρχαί* gestellt. MM β 6, 1203 ^{a}15ff. schildern die verschiedenen Beziehungen, durch die der *ἀκόλαστος* und der *ἀκρατής* mit der *ἀρχή* verbunden sind, ebenfalls, haben jedoch die als ursprünglich erwiesene ethische Methode verschmäht. Ebenso fehlt jede Erinnerung an die zweite Prämisse des ethischen Syllogismus, an das *ἔσχατον* als das Ziel der *προαίρεσις*, der *φρόνησις* und der ihr zugeordneten dianoëtischen *ἀρεταί*. Auch der *συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν* als Ganzes ist ihnen vollkommen fremd. Selbst in der *ἀκρασία*-Lehre, wo er bei der Widerlegung des ersten durch Sokrates inaugurierten Problems im vierten Argument die bedeutsamste Rolle spielte, ist er in den MM nicht erhalten. Sie haben überhaupt nur die ersten beiden Argumente der NE und berufen sich bei dem zweiten, das mit dem theoretischen Syllogismus, einer wohl jedem Peripatetiker vollkommen geläufigen Form operiert (MM β 6, 1201 ^{b}24ff. ~ NE η 5, 1146 ^{b}35f.), ausdrücklich auf Ausführungen der Analytica Priora, der, wie Solmsen gezeigt hat[3]), zeitlich später anzusetzenden Schicht der Analytik. Zitate aus den Analytica Posteriora, d. h.

[1]) S. o. 47.

[2]) S. u. 182.

[3]) Vgl. Solmsen, Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik (N. Phil. Unters. 4) 145ff.

der allgemeinen Wissenschaftslehre, fehlen in den MM vollkommen[1]). So erklärt sich das Fehlen des ontologisch-apodeiktischen *ἀναγκαῖον* aus der gleichen Entwicklungstendenz der Ethik wie das im vorigen Abschnitt beschriebene Zurücktreten der methodischen Struktur der *τέχνη*. Die MM kennen nur noch ein formallogisches *ἀναγκαῖον*[2]). So weit ist die ethische Pragmatie auf dieser Stufe zwar methodisch selbständig geworden, dabei aber, im Gegensatz zur NE, verarmt und verflacht.

Die Beobachtung, daß die eine Hauptstütze des Freiwilligkeitsbeweises der EE, das *ἀναγκαῖον*, in den MM sich nicht findet, ist zum Argument dafür geworden, daß die MM später als die NE verfaßt sein müssen. In dieselbe Richtung führt das Fehlen der Bezeichnung der *πρᾶξις* als *κίνησις*. Wir versuchen das Problem, das damit gegeben ist, zunächst von der Basis des aristotelischen Denkens aus als solches deutlicher zu bezeichnen.

EE *β* 6, 1222 ^{b}29 kann unter *πρᾶξις* nur die spezifisch ethische, durch Vermittlung der *προαίρεσις* zustande kommende 'Handlung' verstanden werden, das, was sonst, auch in der EE, als *ἐνέργεια ἀπ' ἀρετῆς* bezeichnet wird[3]). Etwas weiter, mehr im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches[4]), ist *πρᾶξις β* 3, 1220 ^{b}27 gefaßt, wo sie ebenfalls der *κίνησις* zugeordnet wird. Es handelt sich dort darum nachzuweisen, daß die Anwendung des *μεσότης*-Prinzips auf die formal als *ἕξις* bestimmte *ἀρετή* berechtigt ist[5]): *διωρισμένων δὲ τούτων, ληπτέον ὅτι ἐν ἅπαντι συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἐστιν ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μέσον, καὶ ταῦτα ἢ πρὸς ἄλληλα ἢ πρὸς ἡμᾶς, οἷον ἐν γυμναστικῇ ἐν ἰατρικῇ ἐν οἰκοδομικῇ ἐν κυβερνητικῇ καὶ ἐν ὁποιᾳοῦν πράξει καὶ ἐπιστημονικῇ*

[1]) S. u. 75, Anm. 2.

[2]) Über das besondere Interesse der MM an formal-logischer Korrektheit s. u. 183; über die Vernachlässigung definitorischer Strenge 88ff.

[3]) Vgl. *β* 11, 1228 ^{a}13ff.: *καίτοι αἱρετώτερον ἡ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς . . . αἱρετώτερον μὲν οὖν ἡ ἐνέργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἡ προαίρεσις.*

[4]) S. o. 34 Anm. 3.

[5]) Über die Bedeutung dieser Stelle für die Entstehungsgeschichte der *μεσότης* vgl. Kapps Dissertation 45; s. u. 213f.

καὶ ἀνεπιστημονικῇ καὶ τεχνικῇ καὶ ἀτέχνῳ· ἡ μὲν γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πρᾶξις κίνησις. Hier bezeichnet *πρᾶξις* also auch die seelische Bewegung, die nur ein Moment des auf ein Ziel gerichteten Prozesses ausfüllt, überhaupt jeden Übergang von Potentiellem zu Aktuellem, nicht die Handlung, die sich selbst Ziel und darum Vollendung ist, allein. In dem späten Buch *ϑ* der Metaphysik werden dagegen *κίνησις* und *ἐνέργεια* so scharf gegeneinander abgegrenzt, daß eine Bezeichnung der *πρᾶξις* als *κίνησις* im Sinne von EE *β* 6 fortan unmöglich erscheint und darum sich auch in der NE wie in den MM nicht mehr findet.

ϑ 6 wird Wesen und Beschaffenheit der *ἐνέργεια* genau bestimmt und besonders auch ihr Verhältnis zur *κίνησις* erörtert. Dabei spielt die exakte Fassung des Begriffes *πρᾶξις* eine besondere Rolle, der sich, je nachdem sie nur Mittel zum Zweck oder Selbstzweck ist, in einen weiteren und einen engeren Begriff spaltet (1048 ^{b}18ff.): *ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος, ἀλλὰ τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἡ ἰχνασία αὐτό* (int. *τέλος* — Bonitz), *αὐτὰ δὲ* (int. *τὰ πράγματα* — Bonitz) *ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις, ἢ οὐ τελεία γε* (*οὐ γὰρ τέλος*)*· ἀλλ' ἐκείνη* ⟨*ᾗ*⟩ *ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ* [*ἡ*] *πρᾶξις*[1]). Es folgen die Scheidung verdeutlichende Beispiele: *μανθάνειν* und *ὑγιάζεσθαι* kann nur als *κίνησις* aufgefaßt werden, ebenso wie *ἰσχνασία, βάδισις, οἰκοδόμησις. πρᾶξις* im Sinne von *ἐνέργεια* ist neben *ὁρᾶν, φρονεῖν, νοεῖν* (*ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*!) auch das spezifisch ethische Verhalten: *εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνῃ, νῦν δ' οὔ, ἀλλὰ ζῇ καὶ ἔζηκεν.* Was hier *κίνησις* genannt wird, entspricht offenbar der frühen Stelle der EE (*β* 3, 1220 ^{b}27); was dagegen in der Metaphysik *ἐνέργεια* heißt, kann EE *β* 6 als *κίνησις* zur Grundlage eines Beweises verwandt werden. Darin kommt die verschiedene Herkunft beider Begriffe noch deutlich zum Ausdruck: in der *κίνησις*-Lehre des Timaios und des X. Buches der Gesetze bildete

[1]) Vgl. Phys. *γ* 2, 201 ^{b}31: *ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δὲ ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια. ϑ* 5, 257 ^{b}8: *ἔστι δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής.*

Plato kausal-mechanische Erklärungsversuche der Bewegung um, indem er die Seele, das Prinzip spontaner Eigenbewegung (Phaidros 245 c5ff.), zum Prinzip der Bewegung und des Werdens überhaupt machte[1]). Der Begriff der *ἐνέργεια* und der mit ihr verbundenen *δύναμις* hängt dagegen mit der *ἀρετή-ἔργον*-Lehre wie mit der Scheidung *κτῆσις-χρῆσις* zusammen und findet sich, nicht expressis verbis, aber im Gedanken unmißverständlich umschrieben bereits im Theaetet 197 bff.[2]). Hier liegen ja bekanntlich die Wurzeln des aristotelischen *δύναμις-ἐνέργεια*-Prinzips, nicht in der Naturwissenschaft. Doch mit der Verwendung dieses Prinzips zur Erklärung der Bewegung war eine Auseinandersetzung mit dem platonischen *κίνησις*-Begriff, analog der Kritik der Ideenlehre, nicht zu umgehen, die schließlich zu der geschilderten Einschränkung des *κίνησις*-Begriffes geführt hat. Nachdem nunmehr feststeht, daß die Frühethik noch am stärksten mit der allgemeinen Theorie der Bewegung zusammenhängt, ist es nicht verwunderlich, daß die EE allein diesen Übergang auch im Bereich der Ethik bezeugt.

Am deutlichsten innerhalb des ethischen Problemkreises wird der Übergang aus der platonischen in die aristotelische Bewegungslehre für die *ἡδονή*-Auffassung. Denn die Polemik

[1]) Zur Lehre von den Ursachen der Bewegung s. o. 29f.

[2]) *ἐπιστήμης που ἕξιν φασὶν αὐτὸ εἶναι . . . ἡμεῖς τοίνυν σμικρὸν μεταθώμεθα καὶ εἴπωμεν ἐπιστήμης κτῆσιν . . . οὐ τοίνυν μοι ταὐτὸν φαίνεται τῷ κεκτῆσθαι τὸ ἔχειν. οἷον ἱμάτιον πριάμενός τις καὶ ἐγκρατὴς ὢν μὴ φορῶν, ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό, κεκτῆσθαι γε μὴν φαῖμεν.* c7 wird diese *κτῆσις* der *ἐπιστήμη* ausdrücklich als *δύναμις* bezeichnet; was hier *ἕξις* genannt wird, heißt später *χρῆσις* oder *ἐνέργεια*, gewiß bereits in den Schulerörterungen der Akademie. — Phys. *ϑ* 4, 255 b2ff.: *ὁ γὰρ ἔχων ἐπιστήμην μὴ θεωρῶν δὲ δυνάμει ἐστὶν ἐπιστήμων πως, ἀλλ' οὐχ ὡς καὶ πρὶν μαθεῖν. ὅταν δὲ οὕτως ἔχῃ, ἐὰν μή τι κωλύῃ, ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ, ἢ ἔσται ἐν τῇ ἀντιφάσει καὶ ἀγνοίᾳ. ὁμοίως δὲ ταῦτ' ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν φυσικῶν.* — Metaph. *ϑ* 6, 1048 a30ff.: *ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δ' ἐνεργείᾳ.* S. u. 126 Anm. 3. — Vgl. Jaeger, Aristoteles 410f.; Stenzel, Zahl und Gestalt (Sachregister unter Dynamis und besonders 132). — Für die Ausdrücke *δύναμις* und *ἐνέργεια* vgl. ferner den Proteptikos (bei Iamblich S. 56, 15f. Pi.). S. jetzt auch Jaeger, Gnomon IV 633.

gegen die frühere Lehre hat sich hier innerhalb der ethischen Vorlesung erhalten, während die Bezeichnung der πρᾶξις als κίνησις in der Ethik stillschweigend aufgegeben wird. Ferner ist der platonische Philebos zum größten Teil dem Thema der ἡδονή gewidmet, während eine ähnliche platonische Behandlung der πρᾶξις sich nur aus ihrer Übertragung auf die Gestirnseelen zurückgewinnen läßt, einer jener Ausdeutungen des κόσμος nach menschlicher Analogie, in denen der griechische Weltanschauungstrieb sich seit Anaximander immer von neuem Ausdruck verschafft hat. Daß der Lust das Prädikat des Seins nicht zukommt, sie vielmehr ein 'Werden', d. i. also eine κίνησις seelischer Art darstellt und als solche nie das ἀγαθόν ausmachen kann, wird im Philebos 53c—54d ausgeführt[1]). Gegen eine entsprechende akademische Definition wendet sich Aristoteles bereits in der wohl älteren[2]) der beiden ἡδονή-Darstellungen der NE (η 12, 1152 ^{b}12ff.): ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκίᾳ. Doch setzt Rhet. α 11, 1369 ^{b}33ff. außer allen Zweifel, daß er die hier bekämpfte Ansicht einst selbst geteilt und vertreten hat. Dort heißt es in etwas präziserer Formulierung, indem γένεσις durch κίνησις ersetzt wird: ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν[3]) ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον. Was für eine Meinung Aristoteles in der EE vertreten hat, wissen wir nicht, doch ist ein ähnliches

[1]) 53c6: ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δ' οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς. Vgl. Staat IX 583e: καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.

[2]) Vgl. Jaeger, Aristoteles 270 Anm. 1.

[3]) Vgl. Plato, Phil. 42d5: εἰς δέ γε τὴν αὐτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν (vgl. 46c2. NE η 13, 1152 ^{b}34; 1153 ^{a}3). In den MM ist auch (analog der EE ?) von ἡδονή als κατάστασις gehandelt (β 7), nur heißt es, abweichend vom aristotelischen Sprachgebrauch, ἀποκατάστασις εἰς φύσιν αἰσθητή (1204 ^{b}36, 1205 ^{a}4, ^{b}11) und ἀποκαθίστασθαι εἰς φύσιν (1204 ^{b}37, 38). Daneben finden sich auch κατάστασις und καθίστασθαι im gleichen Zusammenhang, vgl. 1205 ^{b}6, 12, 21. Über die Bedeutung dieser Ausdrucksweise für die Frage der Unechtheit der MM s. u. 123f.

Nebeneinander von *κίνησις* und *ἐνέργεια* wie bei der *πρᾶξις* kaum anzunehmen, da die aristotelische Umwertung der *ἡδονή* prinzipiell tiefer mit seiner veränderten Weltansicht zusammenhängt, während die Bezeichnung der *πρᾶξις* demgegenüber mehr ein terminologisches Problem bedeutet, das für die Grundlagen der Ethik nicht von solcher Wichtigkeit ist. Zudem steht die Lehre von NE *η* 12—15, welche die *ἡδονή* als *ἐνέργεια* bestimmt[1]), auf der gleichen Linie wie Buch *λ* der Metaphysik, auf dessen Berührungen mit der EE bereits verwiesen ist. Dort heißt es 7, 1072 ^{b}14ff. von der Gottheit: *διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡ δονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. ... καὶ αἱ θεωρίαι τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Vergleicht man damit NE *η* 15, 1154 ^{b}24ff., so möchte man beinahe meinen, daß die Lehre vom unbewegten Beweger bei der Widerlegung der *κίνησις*-Theorie eine Rolle gespielt habe: *εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.* Die Ausführungen des Buches *κ* zeigen keine Berührung mit dem theologischen Metaphysikbuch, lehnen sich vielmehr ausdrücklich an die jüngere Metaphysik (*ϑ* 6) an, deren Darlegungen oben berichtet sind. Sie widerlegen nicht nur die *γένεσις*-Lehre so wie *η* 12—15, sondern ausführlichst auch die Gleichsetzung *ἡδονή*-*κίνησις* (*κ* 2, 1173 ^{a}29—1173 ^{b}7; *κ* 3). Für die Bestimmung der *κίνησις* wird als Hauptkriterium ihre *ἀτέλεια* (Metaph. *ϑ* 6) eingesetzt — nur wenige *κινήσεις* machen davon eine Ausnahme; die *ἡδονή*, für die hingegen das Moment des *τέλειον* in gleicher Weise wie für die *ἐνέργεια* gilt, kann darum nicht als *κίνησις* definiert werden (1174 ^{b}3ff.): *ἔοικεν* [scil. *ἡ κίνησις*] *οὐδ' ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ' αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς ... τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. δῆλον οὖν ὡς ἕτεραί τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἡ ἡδονή ... ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ*

[1]) *η* 13, 1153 ^{a}12ff.: *διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον.*

ὅτι οὐ καλῶς λέγουσιν κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν[1]). Im folgenden positiv-aufbauenden Teil wird die *ἡδονή* nicht, wie *η* 15 und Metaph. *λ* 7 geradezu als *ἐνέργεια*, sondern als eine Art *σύμβολον ἐνεργείας* gefaßt[2]). Die *ἡδονή*-Lehre der MM (*β* 7, 1204 [a]19—1206 [a]35) steht sichtlich wiederum am Ende der Entwicklung. Von der *ἡδονή* der Gottheit und von der *κίνησις*-Lehre handelt sie überhaupt nicht. Die *γένεσις*-Auffassung wird widerlegt (1204 [b]4—1205 [a]6), aber ohne exakte Zitierung der akademischen Definition[3]). Eine eigene formelle Definition der *ἡδονή* findet sich nicht[4]), offenbar war sie wie NE *η* 12—15 als *ἐνέργεια* gefaßt[5]).

Soviel über das Problem *ἡδονή*-*κίνησις*, das natürlich in unserem Beweiszusammenhang nur oberflächlich gestreift, nicht, wie es es verdiente, monographisch dargestellt werden kann. Die *ἡδονή* ist als *πάθος* naturgemäß, gerade auch in ihrer akademischen Wertung, minderer Ordnung gegenüber der *κίνησις* des *νοῦς*, d. i. der vernunftgemäßen Handlung des von *φρόνησις* erfüllten Menschen. Die Bewegung des menschlichen *νοῦς* zeigt die mathematische Idealform des Kreises[6]). Der *νοῦς* ist die erlebte höchste geistige Kraft des Menschen. Nun ist aber die scheinbare Bewegung der Fixsterne kreisförmig. Also sind die Fixsterne ebenfalls mit *νοῦς* begabt und zwar in höherem Grade als der Mensch, da sie nur eine kreisförmige Bewegung, keine irgendwie anders geartete vollführen. Also sind sie Götter. Aus

[1]) Für die Anlehnung der NE an die *δύναμις*-*ἐνέργεια*-Lehre von Metaph. *ϑ* sei hier auch auf die in der EE in dieser Form fehlenden Ausführungen über die *γένεσις* der *ἀρετή* (*β* 1, 1103 [a]26—[b]2) hingewiesen (vgl. Metaph. *ϑ* 5; *ϑ* 8, 1079 [b]29ff.).

[2]) Z. B. 1174 [b]31ff.: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.*

[3]) Vielleicht liegen die nicht erhaltenen *ἡδονή*-Kapitel der EE den MM als Vorbild vor, natürlich ohne die im Text erwähnten Mängel der späteren Fassung.

[4]) S. u. 94.

[5]) Die feinere Differenzierung des *κ* der NE ist also verschmäht, ähnlich wie der *σπουδαῖος ἀνήρ* als *κανών* der wahren *ἡδονή* in den MM fehlt. S. u. 239.

[6]) Vgl. Tim. 34a von der Bewegung des *κόσμος* (auch eine analogische Übertragung).

dieser Lehre können wir nun rückschließend, wie Jaeger (Aristoteles 155) gezeigt hat, die spätplatonische Lehre von der menschlichen *πρᾶξις* gewinnen. So heißt es z. B. im X. Buch der Gesetze von der Gestirnbewegung (898 e8): *ὡς . . ἐνοῦσα ἐντὸς τῷ περιφερεῖ τούτῳ φαινομένῳ σώματι πάντῃ διακομίζει τὸ τοιοῦτον καθάπερ ἡμᾶς ἡ παρ᾽ ἡμῖν ψυχὴ πάντῃ περιφέρει.* Sie ist *πρᾶξις*; vgl. 894 c10: *τῶν δὴ δέκα μάλιστα ἡμῖν κινήσεων τίν᾽ ἂν προκρίναιμεν ὀρθότατα πασῶν ἐρρωμενεστάτην τε εἶναι καὶ πρακτικὴν διαφερόντως; μυρίῳ ἀνάγκη που φάναι τὴν αὐτὴν αὐτὴν δυναμένην κινεῖν, τὰς δὲ ἄλλας πάσας ὑστέρας.* Die Bewegung der Sterne vollzieht sich auf Grund einer *ἀρίστη βούλευσις*, so wie auch der Mensch zum richtigen Handeln neben der Einsicht in die Norm der 'Wohlberatenheit' nicht entbehren kann; hierfür ist am besten Philippos von Opus, Epinomis 982 a5ff. zu vergleichen, z. B. 982 c5: *τοῖς δὲ ἀνθρώποις ἐχρῆν τεκμήριον εἶναι τοῦ νοῦν ἔχειν ἄστρα τε καὶ σύμπασαν ταύτην τὴν διαπορείαν, ὅτι τὰ αὐτὰ ἀεὶ πράττει διὰ τὸ βεβουλευμένα πάλαι πράττειν θαυμαστόν τινα χρόνον ὅσον, ἀλλ᾽ οὐ μεταβουλευόμενον ἄνω καὶ κάτω, τότε μὲν ἕτερα, ἄλλοτε δὲ ἄλλα πρᾶττον, πλανᾶσθαί τε καὶ μετακυκλεῖσθαι.* Wie nahe diese Ausführungen der Epinomis dem ältesten Stadium der aristotelischen *προαίρεσις*-Lehre stehen, wird an späterer Stelle zu zeigen sein[1]). Hier ist allein wichtig, erwiesen zu haben, daß Plato und Philippos ausdrücklich das vernunftgemäße ethische Handeln, die aristotelische *ἐνέργεια ἀπ᾽ ἀρετῆς*, als *κίνησις* bezeichnen. Als aristotelisch bezeugt ist dieselbe Lehre *Περὶ οὐρανοῦ β* 12, in einem Buch, das bald nach dem Erscheinen des Dialoges *Περὶ φιλοσοφίας* verfaßt sein mag, also einem Frühwerk gleich der EE[2]). Es handelt sich um die Art der *κίνησις* der Fixsterne (292 a18ff.): *ἀλλ᾽ ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δὲ ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς . . . ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι* (dem unbewegten Beweger) *ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ᾽ ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς* (die Kreisbewegung), *τοῖς δὲ πορρωτάτω διὰ πλειόνων . . .* (b1): *διὸ δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρων πρᾶξιν εἶναι τοιαύτην οἵα περ ἡ τῶν ζῴων*

[1]) S. u. 136.
[2]) Vgl. Jaeger 324.

καὶ φυτῶν· καὶ γὰρ ἐνταῦθα αἱ τοῦ ἀνθρώπου πλεῖσται πράξεις. Auf die Einzelheiten der sehr interessanten Partie, in der die analogistische Übertragung irdischer Bewegung auf die Gestirne weiter ausgedehnt erscheint als in den entsprechenden Partien Platos, können wir hier nicht näher eingehen. Es muß genügen, ein weiteres Moment für die Nähe der EE zum Alterswerk Platos aufgewiesen zu haben, für das sich in den MM, genau wie für die Bezeichnung der *ἡδονή* als *κίνησις*, kein fester Anhaltspunkt finden läßt.

3

Die spätplatonische Theorie der Bewegung und des Werdens bzw. ihre Umbildung durch den frühen Aristoteles ist also als methodische Grundlage der *πρᾶξις*-Ethik erwiesen. Die MM sind von dieser Grundlage am weitesten entfernt. Der Ursprung der aristotelischen Ethik aus dem Platonismus läßt sich, für die behandelten Fragen zum mindesten, nicht aus der Interpretation der MM gewinnen, und damit ist ihr früher Ursprung so unwahrscheinlich wie möglich. Die Richtung, in der die ethische Spekulation sich entwickelt hat, ist deutlich. Das einzig Positive innerhalb der Partie der MM, die diesen unseren Ausführungen zugrunde liegt, bleibt die merkwürdige Ausgestaltung des Zeugungsvergleiches, die primäre Orientierung des ganzen Argumentes an der *φύσις*. Nach dem bisher Gesagten dürfte es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß NE *γ* 7, 1113 ^{b}16ff. das Vorbild des Verfahrens der MM darstellt, wo ebenfalls, abweichend von der EE, bereits von einer 'Zeugung' von Taten die Rede ist: *ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων.* Von hier ist der Verfasser der MM ausgegangen und hat den Vergleich der Kinder- und Tatenerzeugung, der in der NE nicht besonders beschwert ist, mit den ihres eigentlichen Gewichtes beraubten Argumenten von EE *β* 6 zu einem neuen Ganzen — nach seinem Sinn — verbunden. Während die Idee — historisch gesehen — immer die *ἀρχή* des aristotelischen Denkens blieb, vom Protreptikos bis zur NE, tilgt der Verfasser alle Elemente der Frühethik, die diesen Zusammenhang deutlich werden lassen.

Er ist also offensichtlich nicht mehr durch die gleiche Tradition gebunden — oder Aristoteles selbst müßte in einer letzten, bisher unerschlossenen Periode seines Denkens auch die letzten Fäden abgerissen haben, die ihn mit den platonischen Bildungselementen, mit denen er sich in den entscheidenden Jahren seines Lebens ganz durchdrungen hatte, verbanden. Dazu kommen zwei weitere Erwägungen. Es ist bereits früher darauf hingewiesen, daß Aristoteles die menschliche Zeugung, von der NE und den MM abgesehen, stets beispielsweise erwähnt[1]). So sind ja auch die der Spätzeit zuzuweisenden naturwissenschaftlichen Schriften (vgl. Jaeger 351ff.) noch vollkommen an den begrifflichen Darlegungen der Physik, speziell über die *ἀρχαί* orientiert, wenn auch das empirische Moment, das den nacharistotelischen Peripatos ausschließlich beherrscht, in ihnen bereits mehr hervortritt[2]). Hier, an das stärkere 'naturwissenschaftliche' Interesse des Aristoteles, wie es in der Tiergeschichte zum Ausdruck kommt und in der Botanik Theophrasts oder seiner Schrift *Περὶ ζῴων φρονήσεως καὶ ἤθους*[3]) sich fortsetzt, ließe sich die Betrachtungsweise der MM eher anknüpfen. Aber Aristoteles hat sich gegen einen ähnlichen Aufbau der Welt in der Polemik gegen Speusipp, gerade unter Verwertung des Zeugungsbeispiels, in der Metaphysik ausdrücklich gewandt, als Verteidiger Platos gegenüber dem offiziellen Fortsetzer seiner Lehre, und zwar sowohl in der 'Urmetaphysik' des Buches *ν* (4, 1092 ^{a}4ff.) wie in dem von ihr abhängigen Buch *λ* (7, 1072 ^{b}30ff.), auf dessen Verwandtschaft mit der EE wir des öfteren verweisen konnten[4]). Die MM in diese Jahre

[1]) S. o. 30.

[2]) Man vergleiche z. B. die Einleitung der Schrift von der Zeugung der Tiere. Auch die Geschlechter erhalten erst durch ihre Verbindung mit der Prinzipienlehre besondere Wertakzente: bei der Zeugung stellt das männliche Wesen, das das Entstehen des neuen Wesens auslöst, das formgebende geistige Prinzip, das weibliche das formempfangende materielle Prinzip dar (de gen. an. *β* 1, 732 ^{a}1ff.).

[3]) Diog. Laert. V 48.

[4]) Vgl. Jaeger 196, 198, 202, 232ff. «Nach Speusippos sollten offenbar die *ἀρχαὶ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν* eine Analogie zu den *ἀρχαὶ τοῦ ὅλου* bilden. Dieser Rückschluß von der aufsteigenden Entwicklung der organischen Lebewesen auf eine entsprechende Entwicklung im Weltganzen erscheint dem Aristoteles als *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

zu setzen, erscheint also auch von diesem neuen Gesichtspunkt aus gesehen sehr bedenklich. Wenn nun eine der Entwicklungslehre Speusipps, wie es scheint, nicht unähnliche Auffassung in den MM wieder hervortritt, so möchten wir darin ein Zeugnis für die besonders im theophrastischen Peripatos vor sich gehende Annäherung der peripatetischen und akademischen Ethik sehen, die die spätere Tradition bezeugt[1]). Unter Annäherung ist dabei weniger gegenseitige Beeinflussung zu verstehen, als eine Konvergenz der Entwicklung beider Schulen, die wohl besonders durch das Ausscheiden des Aristoteles, des wahren Platonikers, beschleunigt wurde, eine Konvergenz, die jedoch nicht zu völligem Ausgleich führte. So bietet sich auch eine Möglichkeit, die bei der Behandlung der MM wie der nacharistotelischen peripatetischen Ethik oft hervorgehobenen Anklänge an stoische Lehren zum großen Teil anders zu erklären als bisher: denn Zeno war Schüler des Polemo und von ihm in wichtigen Lehren, wie der Ethik des naturgemäßen Lebens, die bereits Speusipp (vgl. Clemens Strom. II 22, p. 186,19 Stählin)[2]) vertreten hatte, abhängig. Wir werden Probleme dieser Art, die in den späteren Teilen unserer Untersuchung begegnen, aus diesem Blickpunkt zu betrachten versuchen. In dem Zusammenhang, der uns jetzt beschäftigt, gewinnen wir ein neues Argument für die Unechtheit der MM; wir werden die gleiche abweichende Betonung der φύσις als Ausgangspunkt des Denkens der MM auch für andere Kernfragen der Ethik beobachten.

Nachdem wir die Untersuchung soweit geführt haben, dürfen wir nun wohl die Form des Argumentes der MM mit Nachdruck

Aber auch für die organischen Lebewesen trifft die Ansicht der Entwicklungstheoretiker nicht zu, da nicht das Sperma das erste ist, sondern der wirklich lebende Mensch, der dem Sperma vorangeht. Am Anfang steht somit die reine Aktualität, nicht die Potenz oder Materie.» — Vgl. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer (Halle 1923) 241ff. und Anm. 342; Stenzel R. E. s. v. Speusippos 1665f.

[1]) Vgl. Cicero, de fin. V 5, 14: *antiquorum autem sententiam Antiochus noster mihi videtur persequi diligentissime, quam eandem Aristoteli fuisse et Polemonis docet.* Vgl. Acad. Pr. II 131; de fin. II 34. In diesen Beobachtungen steckt gewiß ein richtiger Kern.

[2]) Frg. 57 Lang.

für die Unechtheit einsetzen. Wir haben es hier mit einer typischen Epigonenleistung zu tun, wenn wir nicht geradezu Altersschwäche des Aristoteles annehmen wollen. Wie ungeschickt und pedantisch zugleich ist der Beweis aufgebaut! So ist die Zuordnung des mathematischen Vergleiches zu physischem Werden an sich nicht sinnlos und logisch durchaus korrekt durchgeführt; in einem Zusammenhang, in dem alles auf die Freiwilligkeit der *ἀρχὴ πράξεως* ankommt, entbehrt er jedoch an dieser Stelle jeder Stringenz und muß daher Z. 13 in nicht gerade geschickter Form wieder aufgenommen werden. Der Schluß wird nicht eher gezogen, als bis, im Gegensatz zur EE, auch *προαίρεσις*, *βούλησις* und *τὸ κατὰ λόγον πᾶν* hereingebracht sind; dort blieb die Gedankenführung streng im Bereich des Begrifflich-Abstrakten[1]). Dagegen halte man den straffen und klaren, organischen Aufbau von EE β 6. Die Energie und innere Gespanntheit des aristotelischen Denkens, der wir auch auf jeder Seite der NE begegnen, ist gedanklicher Laschheit gewichen. Das einzige, was den Verfasser wirklich zu interessieren scheint, ist, seinen gegenüber Aristoteles neuen Gedanken, die Lehre vom Menschen als *ἀρχὴ πράξεως* am Beispiel der biologischen Zeugung zu entwickeln, einen Gedanken, den er noch dazu dem Vorbild der NE entnimmt, mit ermüdender Umständlichkeit darzulegen.

Doch mit diesem Ergebnis ist der Vergleich der Freiheitsbeweise in der EE und den MM noch nicht vollkommen in dem erschöpft, was sich aus ihm allein bereits für die historische Stellung der MM und ihre Abhängigkeit von der aristotelischen Spätethik folgern läßt. Die bisher behandelte Partie 1187 $^{a}29$—$^{b}20$ steht unter den für die Freiheit beweisenden Argumenten erst an vierter Stelle, hinter den aus dem *ἔνδοξον* gewonnenen Argumenten, das mit ihr verglichene Stück der EE dagegen leitet den Beweis ein. Diesem Unterschied liegt ein Wandel des ethischen Methodenideals zugrunde. Um dies Verhältnis aufzuklären, greifen wir zunächst noch einmal auf EE β 6 zurück.

---

[1]) Auch von v. Arnim (Ethiken 53) als Mangel hervorgehoben, den «der im Denken fortgeschrittene Philosoph» in der EE verbessern konnte.

Inhaltsangabe der hier nicht zum Abdruck gelangenden Teile der Dissertation

Nachdem die Unechtheit der MM und ihre Abfassungszeit durch den Nachweis ihrer von der EE abweichenden Stellung zur allgemeinen Theorie der Bewegung und des Werdens dargelegt ist, wird das Gleiche an dem verschiedenen ethischen Methodenideal aufgezeigt, das in der Anordnung der verschiedenen Argumente zum Ausdruck kommt, auf denen der Freiheitsbeweis sich aufbaut. Auch hier ist die NE die Voraussetzung der MM. Während die Argumente, die die MM außer dem der EE entstammenden haben, sich sämtlich als aus NE γ 7 entnommen erweisen lassen, gehen die MM aber in der Wertung des *ἔνδοξον* gegenüber dem rationalen Beweis auch noch über die NE hinaus und erinnern an die Wertung der *κοιναὶ ἔννοιαι* in der Stoa. — Im dritten Abschnitt des Kapitels A I wird die Einordnung des Freiheitsbeweises in den Gesamtaufbau der Ethiken untersucht und die bewußte Vereinfachung der traditionellen Kompositionsform, die die MM kennzeichnet, als für einen Aristotelesepigonen charakteristisch erwiesen. — Die Tatsache, daß der Satz *οὐδεὶς ἑκὼν κακός* in den MM, abweichend von den anderen Ethiken, dem Sokrates zugeschrieben wird, führt im vierten Abschnitt dazu, die Schrift mit der frühperipatetischen Doxographie zu verbinden und besonders in der ethischen Doxographie ihrer Einleitung, in neuen historischen Beispielen u. ä. Argumente für ihre Verbindung mit der Forschungsweise des Theophrast zu sehen.

Im zweiten Kapitel des ersten Teiles (A II) wird dieselbe vergleichende Betrachtungsweise für die Darstellung des *ἑκούσιον* in den drei Ethiken (EE β 7—9 ~ NE γ 1—3 ~ MM α 12—16) durchgeführt. Die allgemeine Charakteristik des Beweisverfahrens, die besondere Verwandtschaft der EE mit Plato Leges IX aufzeigt, so wie die ungenaue Formulierung der Definition in den MM, die auch für die anderen Definitionen dieser Schrift charakteristisch ist, erweist die MM von neuem als Spätwerk eines dem theophrastischen Peripatos angehörigen Epigonen des Aristoteles. Die inhaltliche Betrachtung der verschiedenen *ἑκούσιον*-Darstellungen befestigt dieses Ergebnis von einer anderen Seite. Der Abschnitt, der das Verhältnis des *ἑκούσιον* zur *ὄρεξις* erörtert (α 12—13), weicht in der Bestimmung der *βούλησις* und der *ἐγκράτεια* von der EE ab und zeigt ebenfalls die größte Entfernung der MM von den platonischen Voraussetzungen der früharistotelischen

Ethik. Ihre Diskussion der Willensbeschränkungen durch Zwang stellt wiederum die fortgeschrittenste Lösung von der allgemeinen Theorie des Werdens dar und vereinfacht die platonische und aristotelische Darstellung der Probleme. Die terminologische Scheidung der Arten des Zwanges, die die MM gegenüber den anderen Ethiken durchgeführt haben, läßt sich aus Parallelerscheinungen in den erhaltenen Werken Theophrasts als für die Forschungsrichtung des frühen Peripatos charakteristisch begreifen. Weitere Beispiele aus den MM und aus Theophrast werden beigebracht und anhangsweise Übereinstimmungen der Schrift mit dem Sprachgebrauch Theophrasts festgestellt. Die Bestimmung des *ἑκούσιον* als Wissen (*α* 16) läßt im Vergleich zur EE ein merkwürdiges Zurücktreten des ethischen Bereiches gegenüber dem juristischen erkennen.

Das dritte Kapitel des ersten Teiles (A III) untersucht die Geschichte der *προαίρεσις* in der platonischen und aristotelischen Ethik. Im ersten Abschnitt werden *δόξα* und *βούλευσις* als die Elemente der akademischen *προαίρεσις*-Definition erwiesen. Der zweite Abschnitt dient der Interpretation der echtaristotelischen Ethiken. Zunächst wird EE *β* 10—11 behandelt und besonders die noch vollkommen der platonischen Bedeutung entsprechende Wertung der *δόξα* betont. NE *γ* 4—5 ist die Bedeutung der *δόξα* abgeschwächt, der veränderten Auffassung der *φρόνησις* in dieser Ethik entsprechend. Der dritte Abschnitt erörtert die Abweichungen der MM (*α* 18—19) von den echten Ethiken. Die *δόξα* ist, parallel der unproblematischen Sicherheit ihrer *φρόνησις*-Lehre, fast vollkommen ausgeschaltet. Die Bedeutung des *ὄνομα* als Erkenntnismittels, das für Aristoteles nur sekundär wichtig wird, tritt stärker in den Vordergrund und verbindet die MM mit Theophrast und der Stoa. Die veränderte Bedeutung der Begriffe *ὁρμή* und *ὄρεξις* wie das Vorkommen der platonischen Seelenteile sind neue Argumente für Zuweisung der Schrift an den theophrastischen Peripatos.

Der zweite Teil (B) der Untersuchung rückt neben dem Erweis der Unechtheit die geschichtliche Stellung der MM, vornehmlich auch ihr Verhältnis zu der bei Stobaios erhaltenen peripatetischen Ethik des Areios Didymos und deren Vorlage in den Vordergrund. Die anderen Hauptprobleme der Ethik werden von diesem Gesichtspunkt aus kurz betrachtet. Das erste Kapitel (B I) behandelt die *ἀρετή*. Im ersten Abschnitt wird die Geschichte der dianoëtischen *ἀρεταί*, von Platos Kratylos über die aristotelischen Ethiken zu den MM und der peripatetischen Ethik bei Cicero de fin. V dargestellt, und besonders das Verhältnis des *σοφία* zur *φρόνησις*, die allmähliche Verdrängung der *σοφία* aus der Ethik und der damit verbundene Primat der ethischen *ἀρετή* erörtert. Auf die parallele Umbildung des platonischen *βίος*-Ideals im Peripatos wird verwiesen. Der zweite Abschnitt zeigt die Wertung der *φυσικὴ ἀρετή* in den verschiedenen Stadien der ethischen Spekulation, die der Umbildung der

platonischen Psychologie durch Aristoxenos und Dikaiarch zu vergleichen ist. Im dritten Abschnitt wird die akademische *διαίρεσις* der ethischen *ἀρετή* und ihre Veränderung in den aristotelischen Ethiken dargelegt, zunächst am Beispiel der *ἀνδρεία*, die mit der akademischen *διαίρεσις* der *φιλία* und *ἡδονή* vergleichbar ist, dann an den Veränderungen des Gesamtaufbaus der ethischen *ἀρετή*. Die Bestimmung des ethischen *ἀρετή* als *μεσότης* wird entsprechend der verschiedenen Abfassungszeit der Ethiken mit charakteristischen Abweichungen gegeben. Sie wird an der ethischen *ἀρετή* allgemein, der *δικαιοσύνη* und den stoischen *ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι* in der peripatetischen Ethik des Areios demonstriert.

Die wachsende Entfernung von Plato zeigt sich auch in der geminderten Bedeutung des *θεός* in den MM. Im ersten Abschnitt des *Θεός* betitelten zweiten Kapitels (B II) wird die Ausschaltung der theonomen früharistotelischen Sittlichkeit in den MM behandelt. Sie manifestiert sich vornehmlich in der Verdrängung der 'metaphysischen' durch die 'natürliche' *εὐτυχία* und im Ersatz der allgemeinen Norm durch die individuelle. Im zweiten Abschnitt wird die Bedeutung gezeigt, die die *θεωρία θεοῦ* für den Aufbau der *φιλία*-Lehre in der Akademie gewinnt, und dargelegt, daß für die Probleme des *θεοφιλής* und der Autarkie des *σπουδαῖος ἀνήρ* wie für die Selbstliebe des *ὁμοιώτατος θεῷ* als *κανών* der *φιλία* die MM wiederum die fortgeschrittenste Lösung von der platonischen Grundlage der EE zeigen.

Kapitel B III behandelt Probleme der *φιλία*-Lehre, die weder mit der in B I erörterten akademischen *διαίρεσις* ethischer Bereiche noch mit der Funktion des *θεός* in der spätplatonischen und früharistotelischen Philosophie verknüpft sind. Zunächst wird die Grundverschiedenheit platonisch-akademischer *ἔρως*- und aristotelischer *φιλία*-Spekulation betont. Der erste Abschnitt erörtert die Verbindung der akademisch-aristotelischen Theorie mit den vorplatonischen Lehren, die die *φιλία* auf das *ὅμοιον* oder *ἐναντίον* gründeten und zeigt zunächst den Ursprung dieser Lehren in der Sophistik und ihre Verwertung in Platos Lysis und den Gesetzen. Aristoteles rezipiert in der EE nicht nur, wie bereits Plato, die *ὅμοιον*-Theorie, sondern, ebenso wie er neben der *πρώτη φιλία* der *ἀγαθοί* auch niedere *εἴδη φιλίας* anerkennt, auch die *ἐναντίον*-Theorie. Während aber die EE diesen Prozeß der Vereinigung platonischer und vorplatonischer Anschauungen in voller Bewußtheit vollzieht, ist in der NE und in den MM ihre Vereinigung bereits vorausgesetzt. Die MM erweisen sich wiederum als noch später als die NE. Im zweiten Abschnitt wird die Beziehung der *φιλία*-Lehre zur *δικαιοσύνη* betrachtet, besonders das Schema ihrer gesellschaftlichen Erscheinungsformen in seiner Parallelität zur platonisch-früharistotelischen Systematik der sechs Verfassungsformen. Erst in den MM ist diese Parallelität vollkommen aufgegeben. Sie sind Durchgangsstadium zur stoischen Lehre, die an Stelle der *δικαιοσύνη* die *πρώτη οἰκείωσις* zum Prinzip der *φιλία* macht.

Kapitel B IV vergleicht die Ableitung der Definition der *εὐδαιμονία* wie ihre formale und inhaltliche Bestimmung in den drei Ethiken. Besonders die verschiedene Form der Ideenkritik bestätigt die zeitliche Reihenfolge EE—NE—MM. Im dritten Abschnitt wird kurz der Gesamtaufbau der Ethiken behandelt und die Kompositionsform der MM dadurch erklärt, daß in ihnen die ethische *ἀρετή* allein Thema und Aufbauprinzip der Ethik geworden ist und die dianoëtische *ἀρετή*, also vornehmlich die *σοφία*, deren *ἐνέργεια* bei Plato und Aristoteles die selbstverständliche Voraussetzung der *εὐδαιμονία* ausmacht, in dieser nacharistotelischen Ethik als gleichgültig angesehen wird.

Lebenslauf

Geboren bin ich, Richard Rudolf Walzer, am 14. Juli 1900 zu Berlin als Sohn des Kaufmanns Max Walzer und seiner Frau Elfriede geb. Mannheim. Ich besuchte von 1906—1913 das Luisenstädtische Realgymnasium, von 1913—1918 das Werner-Siemens-Realgymnasium zu Berlin, das ich Herbst 1918 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich studierte zunächst ein Semester Medizin an der Berliner Universität. Ostern 1921 bestand ich die griechische Zusatzprüfung. Mein weiteres Studium galt dann ausschließlich der klassischen und semitischen Philologie wie der alten Geschichte an der hiesigen Universität. Das examen rigorosum fand am 2. Juni 1927 statt.

Vorlesungen hörte ich bei den Herren Dessoir, Fischel, C. Frank, O. Hertwig †, W. Jaeger, P. Maas, Meinecke, Meißner, Mittwoch, E. Norden, Noack, F. Oppenheimer (jetzt in Frankfurt), Regenbogen (jetzt in Heidelberg), W. Schulze, E. Thomas †, Strack †, Täubler (jetzt in Heidelberg), G. Weil, v. Wilamowitz-Moellendorff. Der Unterstufe des philologischen Proseminars gehörte ich vier, der Oberstufe des Proseminars zwei Semester an und beteiligte mich an den Übungen der Herren Diels †, Ed. Fraenkel (jetzt in Göttingen), W. Jaeger, Kirchner, P. Maas, Noack, E. Norden, Regenbogen, v. Wilamowitz-Moellendorff. Mitglied des philologischen Seminars war ich drei Semester hindurch. Die Übungen leiteten die Professoren W. Jaeger, E. Norden, Regenbogen, v. Wilamowitz-Moellendorff. Außerdem nahm ich teil an den Übungen der Herren Klingner (jetzt in Hamburg): klassische Philologie; W. Schulze: Sprachwissenschaft; Ed. Meyer, Täubler: alte Geschichte; Baumgardt, Wertheimer: Philosophie. Ich fühle mich allen meinen Lehrern zu tiefem Dank verpflichtet, vornehmlich jedoch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, dessen Vorlesung im Sommer 1919 mich zum Studium der klassischen Philologie bestimmte und Werner Jaeger, auf dessen Anregung meine wissenschaftliche Beschäftigung mit der aristotelischen Ethik zurückgeht.

THE LIBRARY
OCT 18 1930
UNIVERSITY OF ILLINOIS

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.